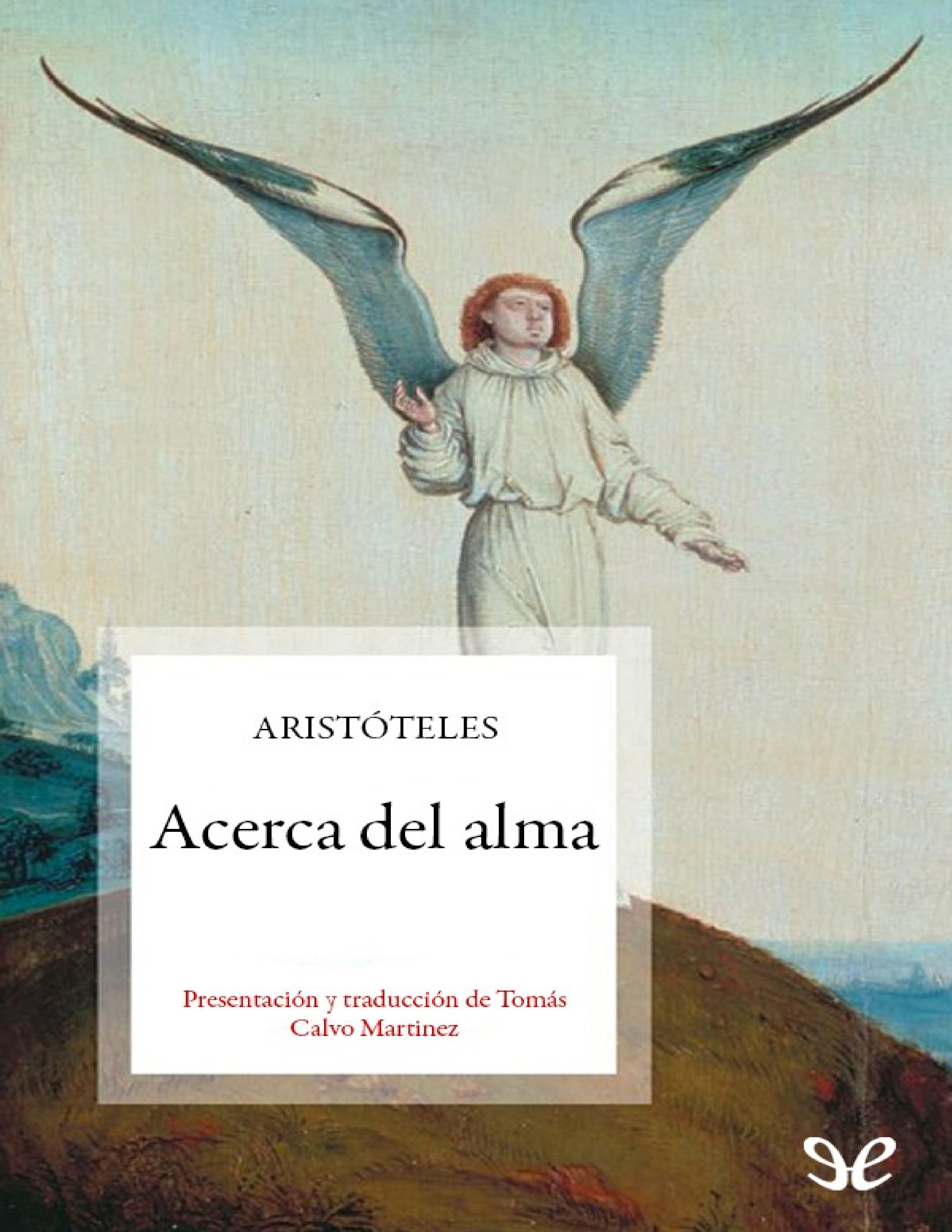

ARISTÓTELES
Acerca del alma
Presentación y traducción de Tomás Calvo Martinez

Acerca del alma se enmarca en el grupo de obras aristotélicas dedicadas a la naturaleza orgánica y a los seres vivos. Aristóteles entiende el alma como principio de vida, lo cual explica que este estudio combine cuestiones de psicología y de fisiología: percepción, memoria, sueños y vigilia, respiración, movimiento. Se trata, sin duda, de una concepción naturalista muy distinta de las espiritualistas propias del platonismo y el cristianismo, sin connotaciones religiosas y apegada a las ciencias particulares. Define el alma como principio vital o animador, que subyace a todas las funciones manifiestas, desde la reproducción hasta la actividad intelectual. Por eso, aunque este tratado no instituye un dualismo ni separa el alma del cuerpo, tampoco desustantiviza el alma, que se mantiene irreductible tanto como potencia o posibilidad de vida como acto vital efectivo. La riqueza de Acerca del alma ha alimentado multitud de corrientes vitalistas hasta nuestros días. Ha ejercido una gran influencia tanto en psicología (por su teoría de las facultades) como en teoría del conocimiento.

Acerca del alma

Aristóteles

PlanetaLibro.net

INTRODUCCIÓN

La concepción del alma en el tratado «Acerca del alma»

> Resulta, sin duda, necesario establecer en primer lugar a qué género pertenece y qué es el alma —quiero decir, si se trata de una realidad individual, de una entidad o si, al contrario, es cualidad, cantidad o cualquier otra de las categorías que hemos distinguido— y, en segundo lugar, si se encuentra entre los seres en potencia o más bien constituye una cierta entelequia. La diferencia no es, desde luego, desdeñable.
>
> (*Acerca del alma* I, 1, 402a 23-27.)

Es costumbre de Aristóteles (costumbre, por lo demás, tan estimable como poco común) comenzar una obra ofreciendo la enumeración de todas aquellas cuestiones con que habrá de enfrentarse a lo largo de toda ella. Un índice semejante de cuestiones existe también en el tratado *Acerca del alma.* La breve cita que encabeza este apartado de nuestra Introducción recoge precisamente aquellas líneas con que se abre la relación de los problemas a tratar. De acuerdo con el programa expuesto en estas líneas, la cuestión fundamental y que ha de abordarse en primer lugar es «a qué género pertenece y qué es el alma». Tal afirmación implica que Aristóteles no se plantea de modo explícito el problema de si el alma existe o no: su existencia no se cuestiona, sino que se pasa

directamente a discutir su naturaleza y propiedades. El lector de hoy sentirá seguramente que su actitud ante el tema se halla a una notable distancia del planteamiento aristotélico y considerará que la verdadera cuestión a debatir no es la naturaleza y propiedades del alma, sino la existencia misma de una realidad de tal naturaleza y propiedades. El horizonte dentro del cual Aristóteles debate el problema del alma difiere notoriamente del horizonte intelectual en que se halla instalado el lector moderno en virtud de diversas circunstancias históricas de las cuales tal vez merezcan destacarse las dos siguientes: las connotaciones religiosas asociadas a la idea de alma y la decisiva influencia ejercida por el Cartesianismo sobre la psicología metafísica a partir de la modernidad[1]. Es cierto que en el pensamiento griego el tema del alma aparece asociado con insistencia a concepciones y creencias de tipo religioso (inmortalidad, transmigración, culpas y castigos, etc.): baste recordar el pitagorismo y la filosofía platónica. Aristóteles, sin embargo, no plantea la cuestión del alma en conexión con creencias religiosas, sino desde una perspectiva estrictamente naturalista.

Aristóteles acepta, pues, la existencia del alma, si bien su actitud ante la misma es sustancialmente ajena a las connotaciones religiosas tradicionales. La perspectiva en que se sitúa es la explicación del fenómeno de la vida. El razonamiento subyacente a su planteamiento es, más o menos, el siguiente: en el ámbito de los seres naturales los hay vivientes y no-vivientes; entre aquéllos y éstos existe una diferencia radical, una barrera ontológica infranqueable; ha de haber, por tanto, algo que constituya la raíz de aquellas actividades y funciones que son exclusivas de los vivientes. Este algo —sea lo que sea— es denominado por Aristóteles alma *(psyché)* y, cuando menos, hemos de convenir en que tal denominación cuadra perfectamente con la tradición griega de que Aristóteles se nutre. El problema estriba, pues, en determinar la naturaleza de ese algo, del alma. Cabría decir que se trata de encontrar una referencia adecuada al término «alma» y tal búsqueda sólo es posible a través de una investigación —filosófica y empírica— de las funciones, de las actividades vitales. El tratado *Acerca del alma* no es sino un tratado acerca de los vivientes, acerca de los seres naturales dotados de vida.

El primer problema a debatir es, por tanto, qué tipo de realidad es el alma. En las líneas citadas anteriormente este problema se concreta, a su vez, en dos

cuestiones fundamentales: en primer lugar, si el alma es una entidad o bien constituye una realidad meramente accidental; en segundo lugar, si es acto, entelequia o, por el contrario, se trata de una potencia, de una potencialidad o capacidad para vivir que poseen ciertos cuerpos naturales y de la cual carecen los seres inanimados. Aristóteles se enfrenta al tema del alma equipado con un sistema de conceptos bien perfilado y original. Frente a toda la filosofía anterior, ensaya un audaz experimento de traducción consistente en reinterpretar el dualismo tradicional de cuerpo-alma a través de sus propios esquemas conceptuales de entidad-accidentes, materia-forma, potencia-acto. El resultado será una teoría vigorosa y nueva acerca del alma, alejada por igual de todas las especulaciones anteriores, pero no exenta de ciertas ambigüedades y tensiones internas.

A) La palabra griega *ousía* (que generalmente suele traducirse por «sustancia» y que nosotros traduciremos siempre por «entidad»)[2] abarca en la obra aristotélica una pluralidad de nociones cuya sistematización coherente no deja de resultar difícil. En efecto, Aristóteles denomina *ousía*, entidad a las siguientes realidades o aspectos de lo real: a) «Lo que no se predica de un sujeto ni existe en un sujeto; por ejemplo, un hombre o un caballo» *(Categorías* 5, 2a 12-13). Se trata, según establece explícitamente Aristóteles, de la acepción fundamental del término *ousía*, con la cual se hace referencia a los individuos pertenecientes a un género o especie naturales, b) Las especies a que pertenecen los individuos y los géneros en que aquéllas están incluidas, por ejemplo, «el individuo humano está incluido en la especie “hombre” y el género a que esta especie pertenece es “animal” y de ahí que la especia “hombre” y el género “animal” se denominen entidades segundas» *(ib.*, 5, 2a 16-18). En este caso la palabra *ousía* pasa a significar el conjunto de los predicados esenciales que definen a un individuo. (Los individuos se denominan entidades primeras), c) Aquellas realidades que son capaces de existencia independiente, autónoma, es decir, las «sustancias» (en la acepción tradicional de este término), por oposición a los accidentes, d) El sujeto físico del cambio, es decir, lo que permanece idéntico como sustrato de las distintas modificaciones resultantes de aquél, e) Por último, el sujeto lógico-gramatical de la predicación, del discurso predicativo: «lo que no se predica de un sujeto, sino que lo demás se predica de ello» (*Metafísica* VII 2, 1029a 8). El término *ousía* se inserta, pues, en un

conjunto de oposiciones que determinan su significado como: individuo frente a los géneros-especies, predicados esenciales frente a predicados accidentales, sustancia frente a accidentes, sujeto permanente frente a las determinaciones sucesivas cambiantes y sujeto del discurso predicativo frente a los predicados del mismo. La teoría aristotélica de la *ousía*, de la entidad, es, pues, muy compleja y solamente una comprensión adecuada de la misma permite adentrarse en el planteamiento del problema del alma que se ofrece en nuestro tratado.

B) El concepto de *ousía*, de entidad, tiene su marco fundamental en la teoría de las categorías. En el libro de las *Categorías* —al que ya hemos hecho referencia anteriormente— la teoría se introduce en función de los juicios predicativos. Aristóteles comienza distinguiendo (*Cat.*, 2, 1a 15) dos tipos de expresiones: aquellas que constituyen juicios o proposiciones, por ejemplo, «un hombre corre», y aquellas que no son juicios, como «hombre», «corre», etc. Estas últimas son los elementos a partir de los cuales se forman los juicios o proposiciones. El cuadro de las categorías constituye la clasificación de tales términos o locuciones simples *(ib., 5, 1*a5). No todos los términos, sin embargo, son clasificables en alguna de las diez categorías (las conectivas quedan fuera del esquema), sino solamente las palabras que cumplen una función significativo-designativa. De ahí que el esquema de las categorías constituya también una clasificación de las cosas designadas por medio de tales palabras, es decir, una clasificación de los distintos tipos de realidad.

En su significación técnica como predicados, el cuadro categorial parece responder en la obra de Aristóteles a dos perspectivas distintas sobre el lenguaje predicativo: a) Tomemos, en primer lugar, como sujeto de predicación a una entidad primera, a un individuo, Sócrates, por ejemplo. En tal caso, las categorías constituirían una clasificación de todos los posibles tipos de predicados susceptibles de serle atribuidos: Sócrates es… hombre *(ousía,* entidad), pequeño (cantidad), honesto (cualidad), etc. Es evidente que en este supuesto —cuando el sujeto del discurso es para los distintos predicados una entidad primera, individual— el único predicado esencial (es decir, el único que expresa qué es el sujeto) es la entidad (entidad segunda, en este caso: géneros-especies). b) Supongamos, en segundo lugar, que el sujeto es en cada proposición una realidad distinta perteneciente a la misma categoría que el predicado: Sócrates es hombre, la honestidad es una virtud (cualidad), etc. En

este segundo supuesto, el discurso es siempre y en cada caso esencial ya que en todos ellos expresa qué es el sujeto[3]. La peculiaridad de la categoría primera (la entidad) frente a las nueve restantes se muestra en la circunstancia de que cuando el predicado pertenece a ella (entidades segundas, géneros-especies), el sujeto pertenece también necesariamente a ella (entidad primera o segunda, según los casos)[4]. Con otras palabras, el discurso dentro de la categoría «entidad» es siempre un discurso esencial.

Esta es, a grandes rasgos, la situación de la teoría en los libros aristotélicos relativos a la lógica. En ellos, sin embargo, quedan sin aclarar suficientemente ciertas cuestiones importantes. De éstas, la más notoria es la concerniente a las entidades segundas, al sentido que tiene denominarlas entidades y a su relación con las entidades primeras o individuos. Así, en el c. 5 de las *Categorías* (3b 10-23) se establece como algo característico de la entidad en general que significa «un esto» *(tóde ti).* Respecto de las entidades primeras el asunto es claro: «Sócrates», «Platón», etc., son palabras que designan realidades concretas, cumplen una función deíctica, son, en última instancia, demostrativos. En el caso de las entidades segundas (géneros y especies) el asunto es, sin embargo, bien diferente y Aristóteles mismo señala que más que «un esto» *(tóde ti)* significan «un de tal tipo o cualidad» *(poión ti):* afirmar que Sócrates es hombre equivale, en efecto, a afirmar que «Sócrates es una entidad de cierto tipo o cualidad, a saber, humana» *(Cat.* 5, 3b 20). Este problema no es, por lo demás, una cuestión puramente semántica, es decir, no afecta meramente al discurso, sino que en el nivel de la realidad extralingüística remite al problema de la relación existente entre aquello que denominamos entidades segundas (géneros y especies) y aquello que denominamos entidades primeras (individuos, ejemplares de las distintas especies). Se trata, en definitiva, del problema del platonismo.

C) Es en la *Metafísica* —y muy especialmente en los libros centrales de la misma— donde Aristóteles parece responder adecuadamente a la ambigüedad que acabamos de señalar en relación con la entidad así como a otras cuestiones afines no aclaradas suficientemente en los tratados de lógica. El planteamiento aristotélico se halla posibilitado en este caso por la introducción de dos teorías de suma importancia: la concerniente a la pluralidad de significaciones de «ser» y «ente» y la teoría hilemórfica. Aquélla recae primariamente sobre la lengua; ésta, sobre la estructura de la realidad extralingüística.

El c. 1 del l. VII de la *Metafísica* se sitúa dentro del esquema de las categorías entendidas conforme a la primera de las perspectivas que señalábamos más arriba, es decir, como clasificación de todos los posibles predicados para un discurso cuyo sujeto sea una entidad primera. Sobre las cosas —señala Aristóteles— nos es posible formular afirmaciones de muy distinto rango y condición: cabe, por ejemplo, decir qué son, pero también cabe decir dónde, cuándo, de qué tamaño, cómo son. Pues bien, se nos dice, entre todas estas posibilidades de hablar acerca de la realidad, la primaria y original *(protón)* sería aquella que se articulara conforme al esquema lógico-lingüístico: «¿qué es esto?». Es obvio y trivial que en cada caso la respuesta concreta dependerá del tipo de realidad a que se apunte con tal pregunta pero es importante señalar que en cualquier caso las distintas respuestas habrán de tener una estructura idéntica. La respuesta habrá de ser siempre un nombre que signifique dentro de la categoría de entidad: a esto apunta Aristóteles al señalar que la respuesta habrá de ser del tipo «(esto es) un hombre o un dios» (1028a 15-18). Esta contestación, a su vez, podrá ser ulteriormente determinada: podemos añadir que se trata de un hombre sentado o paseando o bueno pero en tal caso hablaríamos ya de determinaciones o afecciones (accidentes) de esa entidad concreta e individual que llamamos hombre. Afecciones o accidentes cuyo sujeto *(hypokeímenon)* es la entidad en el doble sentido de aquella palabra, es decir, como sujeto físico de inhesión («porque ningún accidente tiene existencia ni puede darse separado de la entidad». *ib.* 1028a 23) y como sujeto lógico de predicción («pues bueno o sentado no se dice sin ésta», *ib.* 1028a 28).

Ousía, entidad, es, por tanto, aquello que realiza la doble y coordinada función de ser sustrato físico de determinaciones y sujeto lógico o referente último de nuestro lenguaje acerca de la realidad. Desde un punto de vista metafísico, esta doble caracterización lleva en su seno la posibilidad de una conclusión monista y más concretamente de un monismo materialista: ¿no habrá de concluirse que la única entidad real es la materia, sustrato último de todas las determinaciones reales (puesto que las entidades primeras o individuos no serían sino modificaciones de la materia) y por consiguiente sujeto último de toda predicación?[5]. A pesar de la rotundidad de este razonamiento, Aristóteles se niega a aceptar semejante conclusión monista. La negativa aristotélica se justifica en la indeterminación propia de la materia que la hace incapaz de

constituir el sujeto de discurso esencial alguno. En efecto, la pregunta «¿qué es la materia como tal, es decir, más allá de todas sus determinaciones?» escapa a toda posibilidad de discurso definitorio. Habrá que plantearla más bien en términos tales como: «¿qué es la materia en el caso del agua, del árbol, etc.?», con lo cual el sujeto de la pregunta —y de la respuesta correspondiente— ya no es la materia como tal, sino un tipo determinado de materia. Situado en esta encrucijada, Aristóteles establece como rasgos fundamentales de la entidad, de la *ousía,* el ser algo individualizado, separado *(choristón),* es decir, algo determinado (un esto, *tóde ti)*[6]. De este modo regresamos al punto de partida cerrando el círculo a partir del cual se origina la teoría aristotélica de la entidad: puesto que el discurso esencial se origina en la pregunta: «¿qué es esto?», aquello a que la pregunta se refiere ha de ser «un esto», es decir, una entidad primera, individual. El paso siguiente se lleva a cabo fácilmente, sin esfuerzo. El sujeto y referente último del discurso ha de ser algo determinado y la materia es indeterminada; ¿qué es lo que hace que la materia salga de su indeterminación y venga a ser algo determinado?; evidentemente, la forma. En el ámbito de las realidades naturales el sujeto que se busca será, por tanto, la materia determinada por la forma, el compuesto hilemórfíco[7].

D) La pregunta primaria y original (¿qué es esto?) y su contestación pertinente (por ejemplo, «un hombre») recaen sobre la entidad primera, individual. El discurso no termina, sin embargo, aquí, sino que cabe prolongarlo en un segundo nivel: ¿y qué es un hombre? La respuesta a esta segunda pregunta viene, por su parte, a recaer sobre lo que en filosofía suele denominarse esencia por la fuerza del uso y de la tradición. Al tema de la esencia (palabra ésta que sirve para traducir la expresión aristotélica *tò tí ên eînai)* dedica Aristóteles un conjunto de disquisiciones tan interesantes como complicadas[8]. Nos limitaremos a tomar el hilo de uno de los aspectos de la cuestión.

La esencia es el contenido de la definición. En efecto, qué sea el hombre se manifiesta y expresa en la definición de hombre. La definición, por su parte, constituye una frase, un enunciado complejo. Así, la definición de hombre como «viviente-animal-racional» o bien como aquel ser que «nace, se alimenta, crece, se reproduce, envejece y muere (viviente), siente, apetece y se desplaza (animal) y, en fin, intelige, razona y habla (racional)». Una definición se compone, pues, de partes. ¿Qué partes de lo definido recoge el enunciado de la definición? Se

trata de una cuestión a la que Aristóteles concede notable importancia y cuya respuesta ha de ser cuidadosamente matizada. No han de confundirse la perspectiva desde la cual define al hombre el físico y la perspectiva desde la cual lo define el metafísico. Situándose en la perspectiva de este último, Aristóteles considera que la definición no ha de incluir las partes materiales del compuesto (tal sería el caso de una definición de hombre que enumerara sus miembros, tejidos y órganos), sino solamente las partes de la forma específica, las partes de aquello que Aristóteles denomina *eîdos (Met.* VII 10, 1035a 15)[9].

Al llegar a este punto resulta necesario llamar la atención sobre el significado del término *eidos.* Este término se traduce a menudo simplemente por la palabra latina «forma». Esta manera de traducirlo no merecería el más mínimo comentario si no fuera porque es también la palabra «forma» la que se utiliza para traducir el término griego *morphé.* Al traducirse ambos términos por la misma palabra, el lector se ve empujado a considerarlos como sinónimos, borrándose en gran medida el significado preciso que el término *eidos* posee en contextos decisivos como el que estamos analizando[10]. La distinción existente entre *morphé* y *eîdos* en este contexto es la que existe entre la estructura de un organismo viviente y las funciones o actividades vitales que tal organismo realiza. El *eîdos* es el conjunto de las funciones que corresponden a una entidad natural. El conjunto de tales funciones constituye la esencia de la entidad natural *(ib.,* 1035b 32) y por consiguiente constituye también el contenido de su definición, de acuerdo con el modelo de definición de hombre que más arriba hemos propuesto.

E) El discurso acerca de la entidad natural —que en su segundo nivel nos ha llevado a la pregunta ¿qué es un hombre? y con ella a la esencia y la definición — ha de prolongarse aún en un tercer momento o nivel al cual correspondería la pregunta: ¿y por qué esto es un hombre? Este tercer momento del discurso posee una importancia decisiva ya que en el momento anterior la materia, los elementos materiales, habían quedado fuera de consideración al ceñirse el discurso exclusivamente a la esencia entendida como *eîdos.* Este nuevo nivel y esta nueva pregunta restituyen la composición hilemórfica de la entidad a que el discurso se refiere. Aristóteles subraya, en efecto, cómo la pregunta recae directamente en la materia: preguntar por qué esto es un hombre equivale a preguntar por qué estos elementos materiales están organizados de modo tal que

constituyen un hombre. La respuesta, a su vez, ha de buscarse a través de la forma específica, del conjunto de funciones para las cuales sirve tal organización material: «luego lo que se pregunta es la causa por la cual la materia es algo determinado y esta causa es la forma específica *(eîdos)* que, a su vez, es la entidad *(ousía)»* *(ib.* VII 17, 1041b 6-9).

La teoría aristotélica de la entidad natural queda completada en este último momento del discurso. El *eîdos,* el conjunto de funciones que corresponden a una entidad natural aparece como causa de la entidad natural misma. No se trata, como es obvio, de una causa o agente exterior: la causalidad de la forma específica es inmanente[11]. En tanto que causa inmanente Aristóteles denomina «entidad» *(ousía)* a la forma específica, recogiendo así una de las significaciones básicas del término *ousía* expuestas en el l. V de la *Metafísica:* «en otro sentido [se denomina *ousía]* a aquello que es causa inmanente del ser de cuantas cosas no se predican de un sujeto; tal es, por ejemplo, el alma para el animal» (1017b 14-16). Por último, el eîdos o forma específica no es solamente la esencia y la causa inmanente de la entidad natural, sino también su causa final o fin. La pregunta «¿por qué estos elementos son un hombre?» sólo aparece contestada plenamente cuando aquéllos son considerados desde el punto de vista de la función a que están destinados y sirven: la actividad específica del ser humano que constituye su razón de ser, su finalidad[12]. De este modo se llega a la tesis aristotélica más radical respecto de la naturaleza: la forma específica como finalidad inmanente, es decir, como *télos,* como entelequia, acto o actividad que es fin en sí misma.

F) Tras este necesario recorrido a través de la teoría aristotélica de la entidad, volvamos ahora a las dos cuestiones que Aristóteles considera fundamentales acerca del alma: ¿es el alma *entidad o,* por el contrario, es una determinación accidental del viviente?; ¿es acto, entelequia o más bien ha de ser considerada como una potencia, como una capacidad de los organismos vivos? La respuesta a ambas preguntas —ampliamente elaborada en el l. II del tratado *Acerca del alma* — viene dada por cuanto hemos expuesto anteriormente. Aristóteles establece y afirma repetidas veces que el alma es esencia (*tò tí ên eînai),* forma específica *(eîdos)* y entidad *(ousía)* del viviente. Sus ideas al respecto aparecen expresadas con concisión en las siguientes palabras: «Queda expuesto, por tanto, de manera general, qué es el alma, a saber, la entidad definitoria *(ousía katá lógon)* esto es,

la esencia de tal tipo de cuerpo»[13] (II I, 412b9). Al ser forma específica del viviente, el alma constituye también su fin inmanente y, por tanto, su actualización o entelequia: «luego el alma es necesariamente entidad en cuanto forma específica de un cuerpo natural que en potencia tiene vida. Ahora bien, la entidad es entelequia, luego el alma es entelequia de tal cuerpo» *(ib.* 412a 20-23).

La coherencia de la explicación aristotélica se basa en la afirmación fundamental de que el alma es el eîdos, la forma específica del viviente: precisamente por serlo, es también su entidad y entelequia. Ahora bien, ¿qué implicaciones tiene esta fundamental afirmación de que el alma es la forma específica del viviente? Más arriba hemos señalado que la forma específica es el conjunto de las funciones que corresponden a una entidad natural: por tanto, la forma específica de un viviente serán las actividades o funciones vitales (alimentarse, reproducirse, etc.) que en su conjunto suelen denominarse «vida». La teoría aristotélica parece favorecer de este modo la identificación del alma con la vida. Si esto es así, ¿no queda el alma desprovista de sustancialidad, de existencia y realidad autónomas?; ¿no se trataría, en definitiva, de una manera discreta de eliminar el alma manteniendo —eso sí— la palabra «alma» como un mero sinónimo de la palabra «vida»? La identificación del alma con la vida, la sinonimización de ambos términos, se insinúa en nuestro tratado como una posible consecuencia interna del planteamiento mismo aristotélico. Nos limitaremos a llamar la atención del lector sobre dos pasajes cruciales al respecto. El primero de ellos dice lo siguiente: «entre los cuerpos naturales los hay que tienen vida y los hay que no la tienen (y solemos llamar vida a la autoalimentación, al crecimiento y al envejecimiento). De donde resulta que todo cuerpo natural que participa de la vida es entidad, pero entidad en el sentido de entidad compuesta. Y puesto que se trata de un cuerpo de tal tipo —a saber, que tiene vida— no es posible que el cuerpo sea el alma» *(ib.* 412a 12-17). Repárese en las líneas que hemos subrayado: en la premisa se establece que el viviente es compuesto a través del sistema «cuerpo/vida» (el viviente es un cuerpo que tiene vida) mientras que en la conclusión este sistema se sustituye por el otro de «cuerpo/alma» (es decir, el viviente es un cuerpo que tiene alma: el alma no es el cuerpo)[14]. El segundo de los textos que aduciremos corresponde a la célebre y conocida definición aristotélica del alma: «luego el alma es la entelequia primera

de un cuerpo que en potencia tiene vida» *(ib.,* 412a 27-28). De acuerdo con el sistema aristotélico, acto o entelequia es siempre y en cada caso el cumplimiento adecuado de la potencia que viene a actualizar. Por tanto, el acto o entelequia de un cuerpo que en potencia tiene vida ha de ser precisamente la vida y no cualquier otra cosa. No obstante, Aristóteles nos ofrece el alma en su lugar. Como en el caso anterior, la coherencia interna del texto parecería exigir la identificación de alma *(psyché)* y vida *(zoé).*

La desustancialización del alma es, pues, una poderosa posibilidad interna de la teoría aristotélica acerca del viviente. Esta desustancialización del alma podía tener lugar de dos modos diferentes. En efecto, al situarse el alma entre el cuerpo y la vida y al intentar conceptualizarla desde la teoría de potencia y acto, no sólo cabía la posibilidad de reducir el alma al acto identificándola con la vida, sino que cabía también la posibilidad de reducirla a la potencia identificándola con la capacidad del organismo para vivir. Esta última posibilidad —de la cual existen también indicios en nuestro tratado[15]— fue la que históricamente tuvo más éxito en la escuela aristotélica primitiva. Por lo que sabemos, el alma no es ya para Aristóxeno sino la armonía o equilibrio entre las distintas funciones del organismo. En idéntica dirección se mueven Estratón y Dicearco. Éste —discípulo inmediato de Aristóteles— recurre también al concepto de equilibrio corporal para afirmar que «no existe el alma», que el alma es algo «insustancial» *(anoúsios)*[16]. Por más que Aristóteles criticó duramente y rechazó la doctrina del alma-armonía[17], el alma viene ahora a significar, más o menos, lo que en el lenguaje naturalista de los médicos se denomina salud: el equilibrio estructural y funcional del organismo que hace a éste capaz de realizar las funciones vitales.

A pesar de lo anteriormente expuesto, es un hecho que Aristóteles no lleva a cabo la desustancialización del alma a través de ninguna de las dos posibles reducciones a que nos hemos referido. La metafísica aristotélica camina por otros derroteros impuestos por la afirmación de la autonomía de la vida respecto de la materia y esta autonomía de la vida respecto de la materia es la que justifica, en último término, la autonomía activa del alma respecto del cuerpo[18]. Tal línea de pensamiento acaba prevaleciendo a lo largo del tratado *Acerca del alma.* Resurge así inevitablemente la imagen tradicional del cuerpo como órgano, como instrumento del cual el alma se sirve: «y es que es necesario que el arte utilice sus instrumentos y el alma utilice su cuerpo» (I 3, 407b 25-27). El

alma no se reduce al conjunto de las funciones vitales, sino que —más allá de éstas— aparece como el agente activo regulador de su coherencia y armonía[19]. Es cierto que Aristóteles insiste en que el sujeto que realiza las actividades vitales no es el alma, sino el viviente en tanto que entidad compuesta: «no es el alma quien se compadece, aprende o discurre, sino el hombre en virtud del alma» (408b 15-16); sin embargo, compárese esta rotunda declaración con lo que se establece en el siguiente texto de la *Metafísica:* «…el acto está en el agente mismo, por ejemplo, la visión en el que ve, la especulación en el que especula y la vida en el alma» (1050a-34b 1). Puesto que la visión está en el que ve y la especulación en el que especula, la vida está paralelamente en el que vive. El texto dice que está en el alma: el que vive es, pues, el alma, de acuerdo con la estructura lógica de este texto de la *Metafísica*[20].

Una vez afirmada la irreductibilidad del alma, el cuadro de la explicación aristotélica de la vida queda definitivamente trazado de acuerdo con las siguientes líneas: a) El viviente se especifica y define por un conjunto de funciones (nutrición, etc.). Tales actividades o actos son, en suma, lo que denominamos vida. La vida es, por tanto, actividad, acto, b) El alma —que no se identifica sin más con la vida— es también acto. De este modo, el alma resulta ser la entelequia o acto primero del viviente y la vida su acto segundo, c) Pero todo acto lo es de una potencia. De ahí que la distensión o hiato existente en los vivientes naturales entre el acto primero (alma) y los actos segundos (funciones vitales) implique la existencia de potencias correspondientes a éstos últimos: a la nutrición, sensación, etc., corresponden otras tantas potencias (nutritiva, sensitiva, etc.). Son las potencias o facultades del alma.

La marca histórica de garantía de toda obra filosófica de primera magnitud no es otra que su capacidad para estimular la reflexión y promover el surgimiento de desarrollos ulteriores, de líneas de pensamiento que —procediendo de ella— divergen y se contraponen entre sí. Este ha sido el caso de la doctrina acerca del alma y la vida expuesta en nuestro tratado. Dentro de las coordenadas conceptuales diseñadas en él se ha polemizado apasionadamente sobre la naturaleza del alma desde los mismos discípulos de Aristóteles hasta los humanistas del Renacimiento, pasando por los comentaristas antiguos y las distintas escolásticas medievales. En antropología filosófica, esta obra aristotélica ha inspirado ininterrumpidamente toda una corriente de pensamiento

que —sin olvidar su doble vertiente orgánica y anímica— ha insistido poderosamente en la unidad del ser humano. De esta obra aristotélica proceden y a ella se remiten como a su acta fundacional todas las corrientes vitalistas hasta nuestros días. Incluso en el ámbito de la mística (ámbito del que nadie parecería más alejado a primera vista que el propio Aristóteles) este tratado proporcionó inspiración y elementos conceptuales a la filosofía árabe a través de la teoría del Intelecto *(noûs)* inengendrado e inmortal del cual el hombre participa. (Más adelante nos referiremos a esta doctrina aristotélica.) Igualmente notable es, en fin, la influencia de esta obra de Aristóteles en los campos de la psicología y la teoría del conocimiento, en aquélla a través de su teoría de las facultades, en ésta a través de su concepción del conocimiento como asimilación, como captación intencional de las formas de las realidades conocidas. Solamente el *Fedón* de Platón podría, tal vez, compararse con este tratado en cuanto a su transcendencia histórica en relación con el tema del alma.

Contenido, autenticidad y época de composición del tratado

El tratado *Acerca del alma* comprende un total de treinta capítulos distribuidos del siguiente modo: el libro primero se compone de cinco capítulos, el libro segundo de doce y el libro tercero, en fin, de los trece capítulos restantes. Es importante señalar que el desarrollo del tratado responde a un plan de conjunto, a una ordenación coherente.

El libro I se abre con una exposición —muy de estilo aristotélico— acerca del objeto a tratar y de las dificultades o aporías con que se enfrentará la obra, además de ofrecer ciertas consideraciones de carácter metodológico. El resto del libro se dedica a un análisis crítico minucioso de las teorías acerca del alma mantenidas por sus predecesores. Una vez llevado a cabo este recorrido

histórico-crítico, el libro II retoma sistemáticamente y de modo directo la cuestión fundamental de qué es el alma. En su c. 1 se define al alma como entidad y como entelequia o acto primero del cuerpo. A continuación, en los cc. 2 y 3 se pasa a un estudio de carácter general sobre las potencias o facultades del alma. A partir de este momento se inicia el estudio sucesivo de las distintas facultades. El c. 4 se dedica al alma vegetativa y sus facultades. Con el c. 5 se inicia el estudio de la facultad de sentir, distribuyéndose este estudio de la siguiente manera: el c. 5 se ocupa de la sensación en general; el c. 6 se dedica a analizar lo sensible y sus clases; los cc. 7-11 estudian respectiva y sucesivamente cada uno de los cinco sentidos; el c. 12, en fin, trata de lo que es común a todos los sentidos. En este momento se entra en el l. III que continúa rigurosamente la temática del libro anterior. El c. 1 de este libro trata de demostrar que no existe ningún otro sentido además de los cinco ya enumerados y estudiados. Los cc. 2 y 3 se dedican, respectivamente, al sentido común y la imaginación. A continuación se emprende el estudio del entendimiento, del Intelecto (cc. 4-8). Después se pasa a estudiar la potencia o facultad motriz (cc. 9-11) para terminar el tratado con un conjunto de consideraciones generales acerca de la jerarquía y distribución de los sentidos en los distintos tipos de animales (cc. 12 y 13).

A pesar de que el plan general de la obra parece un argumento poderoso a favor de la unidad de su composición, ésta ha sido negada por W. Jaeger. Las consideraciones aducidas por este filólogo en su conocida c influyente obra sobre la evolución del pensamiento de Aristóteles[21] se refieren fundamentalmente al contenido doctrinal del tratado. En concreto, se refieren a la doctrina acerca del Intelecto expuesta en el l. III. La doctrina filosófica del Intelecto inmaterial y eterno procedería —según Jaeger— de una etapa más antigua, platónica, que resulta inconciliable con la actitud empirista que caracteriza al resto del tratado y que, a su vez, pertenecería al último estadio de la evolución intelectual de Aristóteles. La hipótesis de Jaeger es, sin duda, sugestiva, pero nos parece que existen muy poderosas evidencias en su contra. En primer lugar y considerada la cuestión desde el punto de vista de la doctrina acerca del alma, señalemos el hecho fundamental y general —ya suficientemente subrayado en el apartado anterior de esta Introducción— de que Aristóteles no abandona en esta obra el principio metafísico de la autonomía de la vida respecto de la materia. Esta autonomía de la vida respecto de la materia es la que permite

que la entidad suprema inmaterial (Dios) sea conceptualizada como «viviente eterno, perfecto» *(Met.* XII, 7, 1072b 30) y es también la que permite conceptualizar al Intelecto como entidad inmaterial. Si existen (y existen, efectivamente) ciertos desajustes entre la doctrina del Intelecto y otras doctrinas psicológicas y gnoseológicas expuestas en este tratado, tal vez estos desajustes hayan de considerarse a la luz de la tensión interna en que se desenvuelve la concepción misma del alma. En la medida en que se mantiene la imagen del cuerpo como instrumento del alma y la concepción de ésta como sujeto de la vida, no resulta imposible concebir algún tipo de alma —el Intelecto— cuya actividad vital no precise de órgano material alguno. Estaríamos, sin duda, en tal caso ante «otro género de alma», como Aristóteles señala expresamente (II 2, 413b 26). Desde esta perspectiva global no parece que los desajustes que derivan de la participación del hombre en tal Intelecto puedan considerarse una prueba suficiente de que la obra es un agregado de partes provenientes de épocas distintas. En segundo lugar, la hipótesis de W. Jaeger exigiría que la doctrina del Intelecto resultara positivamente excluida (al menos, de modo implícito) por el planteamiento y el contenido del resto del tratado. Ahora bien, no solamente no es este el caso, sino que la doctrina en cuestión aparece explícitamente mencionada (si bien en forma aporética) entre los problemas a tratar enumerados en el l. I (I, 403a 8 ss.) así como posteriormente en el l. II (1, 413a 6-7) al ocuparse de la definición del alma. (Y estas no son las únicas alusiones congruentes al Intelecto que existen en el resto del tratado. Cf., además, I 4, 408b 18 ss.; II 2, 413b 26). Por último, no puede dejar de tenerse en cuenta la existencia de numerosas referencias internas que remiten de unos pasajes a otros dentro del tratado y que no parece razonable explicar como resultado de una repetida tarea de interpolación.

Todo lo expuesto en la primera parte de esta Introducción constituye además un poderoso punto de referencia en relación con la autenticidad del tratado *Acerca del alma,* así como en relación con la época a que pertenece dentro del conjunto de la producción aristotélica. Su autenticidad se halla fuera de toda duda razonable[22]. En su favor hay que señalar, en primer lugar, las múltiples referencias de nuestro tratado a otras obras aristotélicas (en especial, a tratados menores) de las cuales damos cuenta en notas a pie de página en los pasajes

correspondientes. Hay que señalar también la vinculación que este tratado guarda en cuanto a su contenido con las doctrinas fundamentales expuestas en la *Metafísica.* Como creemos haber mostrado suficientemente, la concepción del alma ofrecida en este tratado no es sino una prolongación y una concreción de las teorías fundamentales desarrolladas en los libros centrales de la *Metafísica:* la correspondencia entre ambos tratados es absolutamente inobjetable. Estos dos argumentos a favor de su autenticidad sirven igualmente como punto de referencia para determinar la época de su redacción. Su redacción pertenece, sin duda, al último período de la producción aristotélica[23].

La transmisión del texto

El texto del tratado *Acerca del alma* nos ha sido transmitido en cerca de un centenar de códices (entre ellos, los de El Escorial, Sevilla y Toledo). La inmensa mayoría de estos códices no ha sido aún sometida a análisis. La tarea, pues, de revisión de aquellos manuscritos en que aparece el texto de nuestro tratado (tarea que parece condición previa indispensable para alcanzar conclusiones definitivas) está aún muy lejos de ser completada. En las observaciones que siguen no nos referiremos a todos los códices ya estudiados, sino solamente a los más importantes de ellos.

A) El códice E *(Parisinus 1853)*

La edición de Bekker *(Aristotelis opera,* Berlín, 1831) constituye el punto de

partida de la investigación moderna al respecto. En ella Bekker se sirvió de ocho manuscritos: el *Parisinus 1853* (E), el *Vaticanus 253* (L), el *Laurentianus 81.1* (S), el *Vaticanus 256* (T), el *Vaticanus 260* (U), el *Vaticanus 266* (V), el *Vaticanus 1026* (W) y el *Ambrosianus H. 50* (X). De todos ellos, el más antiguo y al que Bekker concedió la máxima autoridad es el E. Este códice vendría a ser considerado, de modo casi unánime, como arquetipo de una familia de la cual se considera miembro también al manuscrito L. (Este último solamente contiene el l. III de nuestra tratado.)

El códice E posee características dignas de ser señaladas. No solamente se trata del más antiguo de todos, sino que presenta además una peculiaridad notable por lo que al texto transmitido se refiere. Ya Trendelenburg había observado en 1833 *(Aristotelis de anima libri tres,* Berlín, 1877, pág. XVI) la presencia en él de dos manos diferentes. Posteriormente A. Torstrik llegó a la conclusión de que en él se yuxtaponen *dos versiones distintas* del tratado *Acerca del alma:* el texto de los l. I y III pertenece a una versión del tratado, el texto del l. II pertenece a otra versión distinta del mismo. En efecto, las páginas correspondientes al final del l. I y al comienzo del l. III conservan, respectivamente, fragmentos del comienzo y del final del l. II en una versión que difiere notablemente de la versión del l. II conservada en su totalidad. La redacción primitiva del l. II fue, pues, sustituida en algún momento por la que actualmente figura en el manuscrito[24].

B) El códice C *(Coislinianus 386)*

Si normalmente se considera que los códices E y L forman parte de la misma familia, el resto de los códices utilizados por Bekker se consideran, por su parte, como miembros de otra familia de manuscritos. Posteriores investigaciones pusieron de manifiesto que no todos los miembros de esta segunda familia gozan de la misma calidad. Por ejemplo, De Corte considera que el manuscrito S debe

ser eliminado en favor de M *(Marcianus 209)*[25]. Con anterioridad a De Corte, A. Forster había eliminado T en favor del manuscrito C *(Coislinianus 386)* procedente del siglo XI y que a su antigüedad añade una estimable calidad. Desde entonces, el manuscrito C se considera el principal (cuasi arquetipo) de esta segunda familia a que pertenece también el manuscrito Y *(Parisinus 2034)* que fue estudiado por Trendelenburg por vez primera.

Dos. por tanto, son las supuestas familias de manuscritos por lo que a nuestro tratado se refiere: de un lado, los manuscritos EL; de otro lado, el conjunto compuesto por C, M. V. W, X. Y. Desgraciadamente, no existen evidencias suficientes que puedan justificar la preferencia por una u otra de estas dos familias. Un argumento indirecto pudiera ser el apoyo que los distintos manuscritos reciben de los comentaristas (Alejandro de Afrodisía, Temistio. Simplicio, Filópono, Sofonias; muy particularmente el primero). La importancia de estos comentaristas para la crítica del texto fue puesta ya de relieve por Trendelenburg. Sin embargo, las constataciones de W. Ross al respecto nos llevan a la sospecha de que por este camino no es posible llegar a conclusiones definitivas[26].

C) El códice H.ª *(Marcianus 214)*

El estudio y utilización del manuscrito H.ª no ha venido a aclarar la situación. Si acaso, ha venido a complicarla más aún. Cuantos lo han estudiado parecen coincidir en su interés e importancia. Existen, sin embargo, discrepancias acerca de dos puntos fundamentales. En primer lugar, acerca de su antigüedad. A. Fórster *(Aristotelis de anima*, Budapest, 1912, pág. XV) lo considera del siglo XIV o XV, W. Ross *(Aristotle's Physics*, Oxford, 1955, pág. 118) lo considera del siglo XIII, E. Mioni *(Aristotelis codices graeci…*, Padua, 1958, pág. 130) lo data en el siglo XII. Otros —como A. Jannone— adelantan la fecha hasta el siglo XI.[27] Tampoco existe unanimidad por lo que se refiere a su

relación con las dos familias usualmente admitidas. Así, mientras E. Mioni *(o. c.*, pág. 44) se inclina por su dependencia respecto de C, Jannone afirma su independencia de ambas familias situando su texto en una época anterior a la bifurcación de ambas familias *(o. c.*, pág. XXXV).

Todo lo expuesto parece llevar a una doble conclusión respecto del texto de nuestro tratado. En primer lugar, parece confirmarse la sospecha ya adelantada por Trendelenburg *(o. c.*, pág. X) de que no cabe esperar demasiado del estudio de la tradición manuscrita. En segundo lugar y como se ha señalado repetidamente, la decisión entre distintas lecciones parece tener que basarse primordialmente en razones de lengua, estilo, coherencia lógica del texto, etc. Esto resulta especialmente necesario en el caso del l. III cuyo texto se halla notablemente corrupto.

El texto de nuestra versión

Originalmente, la traducción que ofrecemos del tratado Acerca del alma fue pensada para formar parte de una edición bilingüe de este tratado, trabajo facilitado por una ayuda de la Fundación Juan March.

Dadas las características de esta Colección, no nos es posible ofrecer el texto griego y nos hemos limitado a utilizar el texto preparado por A. Jannone en la obra citada (publicada por «Les belles lettres»), aunque nos separamos de él en diversas lecciones que señalamos a continuación. Las lecciones que preferimos están siempre respaldadas por algún manuscrito como indicamos entre paréntesis.

Edición de A. Jannone	*Nuestra lección*

Libro I

403b13 περὶ τινὸς (CH^{a})	περὶ τινῶν (E)
408b5 κινεῖσθαι ἢ χαίρειν ἢ διανοεῖσθαι (H^{a})	κινεῖσθαι (CE)

Libro II

413b33 ποιήσει	ποιεῖ (UXF^{b}P)
415b14 ἀρχὴ τούτων ἡ ψυχή (C)	ἀρχὴ τούτου ἡ ψυχὴ (E)
416b32 λέγομεν (C)	λέγωμεν (E)
417a7 διὸ οὐκ αἰσθάνεται καθάπερ τὸ καυστὸν (H^{a})	διὸ καθάπερ τὸ καυστὸν (CE)
417a16 λέγομεν (H^{a})	λέγωμεν (CE)

Libro III

424b28 αὐτοί (CH^{a})	αὐτῶν (E)
427a6 καὶ ἀδιαίρετον καὶ διῃρημένον τἀναντία (CH^{a})	καὶ ἀδιαίρετον τἀναντία (E)
428a27-28 οὐκ ἄλλη τίς ἐστιν ἡ δόξα, ἀλλ' ἐκείνη (CH^{a})	οὐκ ἄλλου τινός ἐστιν ἡ δόξα, ἀλλ' ἐκείνου (E)
433b21 περὶ αὐτῶν (E)	περὶ αὐτοῦ (C)
434a18 δεῖ τὸ τοιόνδε πράττειν (H^{a})	δεῖ τὸν τοιοῦτον τὸ τοιόνδε πράττειν (E)
434b5 διὰ τί γὰρ ἕξει; (E)	διὰ τί γὰρ οὐχ ἕξει; (C)
435b16 τὸ ζῆν (H^{a})	τὸ ζῷον (CE)

BIBLIOGRAFÍA

I. Ediciones y comentarios

Aristotelis Opera (ed. Bekker), Berlín, 1931.
Aristotelis de anima (ed. F. A. Trendelenburg), Berlín, 1377.
Aristotelis de anima (ed. A. Torstrik), Berlín, 1862.
Aristote. Traité de l'Ame (ed. G. Rodier), París, 1900.
Aristotelis de anima (ed. A. Forster), Budapest, 1912.
Aristotelis de anima (ed. G. Biehl, O. Apelt), Leipzig, 1926.
Aristóteles: Sobre el alma (ed. A. Ennis), Buenos Aires, 1943.
Aristotelis de Anima (ed. W. D. Ross), Oxford, 1956.
Aristotelis de Anima Craece et Latine (ed. P. Siwek), Roma, 1965.
Aristote. De l'Ame (ed. J. Jannone, E. Barbotin), París, 1966.
Temistio, *In lib. Ar. de Anima paraph*, (ed. IIuinze), Berlín, 1399.
Simplicio, *In lib. Ar. de Anima comment*, (ed. Hayduck), Berlín, 1882.
Filópono, *In Ar. de Anima lib. comment*, (ed. Hayduck), Berlín, 1897.
Sofonias, *In Ar. lib. de Anima paraph*, (ed. Hayduck), Berlín, 1883.
Tomás de Aquino, *In Ar. lib. de Anima comment.*, Turin, 1925.
Pedro Hispano, *Comentario al De Anima de Aristóteles* (ed. M. Alonso), Madrid, 1945.
Zabarella, *Comm, in tres Ar. lib. de Anima*, Venecia, 1605.
R. D. Hicks, *Aristotle. De Anima*, Cambrigde, 1907.
W. D. Ross, *Aristotle. De anima*, Oxford, 1961.

II. Libros y artículos

J. Allan, *The philosophy of Aristotle*, Londres, 1952.
Barbotin, *La théorie aristotélicienne de l'intellect d'après Théophraste*, Lovaina, 1954.
J. Beare, *Greek Theories of elementary cognition from Alcmeon to Aristotle*, Oxford, 1906.
F. Brentano, *Aristoteles Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes*, Leipzig, 1911.
H. Cassirer, *Aristoteles Schrift «von der Seele»*, Tubinga, 1932.

A. E. Chaignet, *Essay sur la Psychologie d'Aristote*, París, 1883.
M. de Corte, *La doctrine de l'intelligence chez Aristote*, París. 1930.
— «Études sur les manuscrits du traité de l'áme d'Aristote». *Revue de Philologie 59* (1933), 141-6, 261-81, 355-65.
— «La définition aristotélicienne de l'áme», *Revue Thomiste 45* (1939), 460-508.
E. Elorduy, «La evolución de la psicología aristotélica según F. Nuyens», *Pensamiento 6* (1950), 465-94.
Hamelin, *La théorie de l'intellect d'aprés Aristote et ses commentateurs*, París, 1953.
W. Jaeger, *Aristoteles* = *Aristóteles* [trad. J. Gaos], México. 1957.
M. Manouart, *Aristote naturaliste*, París, 1932.
A. Mansión, *L'inmortalité de l'áme et de l'intellect d'aprés Aristote*, Lovaina, 1953.
E. Mioni, *Aristotelis códices graeci*…, Padua. 1958.
F. Nuyens, *L'évolution de la Psychologie d'Aristote*, Lovaina, 1943.
H. Seidl, *Der Begriff des Intellekts (Noüs) bei Aristóteles im philosophischen Zusammenhang seiner Hauptschriften*, Meisenhaim am Glan, 1971.
P. Siwek, *La psychophysique humaine d'après Aristote*, París, 1930.
— *Le «De Anima» d'Aristote dans les manuscrits grecs*, Vaticano. 1965.
G. Soleri, *L'inmortalita dell'anima in Aristotele*, Turín, 1952.
E. E. Spicer, *Aristotle's conception of the soul*, Londres, 1934.
A. Von Ivanka, «Sur la composition du De Anima d'Aristote». *Revue Neoschol. de Phil. 32* (1930), 75-83.
A. Wartelle, *Inventaire des manuscrits grecs d'Aristote*. París, 1963.

LIBRO PRIMERO

Capítulo primero

En que se recorren minuciosamente las múltiples cuestiones con que ha de enfrentarse el presente estudio en torno al Alma

Partiendo del supuesto de que el saber es una de las cosas más valiosas y dignas de estima y que ciertos saberes son superiores a otros bien por su rigor bien por ocuparse de objetos mejores y más admirables, por uno y otro motivo deberíamos con justicia colocar entre las primeras la investigación en torno al alma. Más aún, parece que el conocimiento de ésta contribuye notablemente al conjunto del saber y muy especialmente al que se refiere a la Naturaleza: el alma es, en efecto, como el principio de los animales. Por nuestra parte, intentamos contemplar y conocer su naturaleza y su entidad así como cuantas propiedades la acompañan: de éstas las hay que parecen ser afecciones exclusivas del alma mientras que otras parecen afectar además, y en virtud de ella, a los animales como tales[1]. En cualquier caso, y desde todos los puntos de vista, resulta dificilísimo llegar a tener convicción alguna acerca de ella. Pues al ser esta investigación —me refiero a la investigación en torno a la entidad y la esencia— común también a otros muchos tratados, cabría pensar que existe un método único para todos y cada uno de aquellos objetos cuya entidad queremos conocer, como ocurre con la demostración en el caso de los accidentes propios; de manera

que resultaría necesario investigar semejante método. Si, por el contrario, no existe un método único y común en torno a la esencia, entonces el empeño se hace más difícil todavía, puesto que será necesario determinar cuál es el modo de proceder adecuado para cada caso. Pero una vez aclarado esto —si se trata de demostración o de división o incluso de cualquier otro método— la cuestión da lugar aún a múltiples dificultades y extravíos en lo que se refiere a cuáles son los principios de que ha de partir la investigación: y es que los principios son distintos cuando son distintos los objetos, como ocurre con los números y las superficies.

Resulta, sin duda, necesario establecer en primer lugar a qué género pertenece y qué es el alma —quiero decir si se trata de una realidad individual, de una entidad o si, al contrario, es cualidad, cantidad o incluso cualquier otra de las categorías que hemos distinguido— y, en segundo lugar, si se encuentra entre los seres en potencia o más bien constituye una cierta entelequia. La diferencia no es, desde luego, desdeñable. Pero además habrá que investigar si es divisible o indivisible e igualmente si todas las almas son de la misma especie o no y, en caso de que no sean de la misma especie, si se distinguen por la especie o por el género. Ocurre, en efecto, que cuantos actualmente tratan e investigan acerca del alma parecen indagar exclusivamente acerca del alma humana. Ha de tenerse cuidado, pues, no vaya a pasarse por alto la cuestión de si su definición es única como la del animal o si es distinta para cada tipo de alma, por ejemplo, del caballo, del perro, del hombre, del dios —en cuyo caso el animal, universalmente considerado, o no es nada o es algo posterior—. E igualmente por lo que se refiere a cualquier otro atributo que pueda predicársele en común.

Más aún, si lo que hay son muchas partes del alma y no muchas almas, está el problema de si ha de investigarse primero el alma como totalidad o las partes. Por lo demás, es también difícil de precisar cuáles de estas partes son por naturaleza diversas entre sí y si procede investigar primero las partes o bien sus actos, por ejemplo, el inteligir o bien el intelecto, el percibir sensitivamente o bien la facultad sensitiva; e igualmente en los demás casos. Pero si se concede prioridad a los actos, surgiría nuevamente la dificultad de si se han de estudiar sus objetos antes que ellos, por ejemplo, lo sensible antes que la facultad sensitiva y lo inteligible antes que el intelecto.

Por otra parte, y según parece, no sólo es útil conocer la esencia para

comprender las causas de las propiedades que corresponden a las entidades (por ejemplo, en matemáticas saber qué es la recta, la curva, la línea, la superficie para comprender a cuántos rectos equivalen los ángulos de un triángulo), sino que también —y a la inversa— las propiedades contribuyen en buena parte al conocimiento de la esencia: pues si somos capaces de dar razón acerca de las propiedades —ya acerca de todas ya acerca de la mayoría— tal como aparecen, seremos capaces también en tal caso de pronunciarnos con notable exactitud acerca de la entidad. Y es que el principio de toda demostración es la esencia y de ahí que a todas luces resulten vacías y dialécticas cuantas definiciones no llevan aparejado el conocimiento de las propiedades o, cuando menos, la posibilidad de una conjetura adecuada acerca de las mismas.

Las afecciones del alma, por su parte, presentan además la dificultad de si todas ellas son también comunes al cuerpo que posee alma o si, por el contrario, hay alguna que sea exclusiva del alma misma. Captar esto es, desde luego, necesario, pero nada fácil. En la mayoría de los casos se puede observar cómo el alma no hace ni padece nada sin el cuerpo, por ejemplo, encolerizarse, envalentonarse, apetecer, sentir en general. No obstante, el inteligir parece algo particularmente exclusivo de ella; pero ni esto siquiera podrá tener lugar sin el cuerpo si es que se trata de un cierto tipo de imaginación o de algo que no se da sin imaginación.

Por tanto, si hay algún acto o afección del alma que sea exclusivo de ella, ella podría a su vez existir separada; pero si ninguno le pertenece con exclusividad, tampoco ella podrá estar separada, sino que le ocurrirá igual que a la recta a la que, en tanto que recta, corresponden muchas propiedades —como la de ser tangente a una esfera de bronce en un punto por más que la recta separada no pueda llevar a cabo tal contacto; y es que es inseparable toda vez que siempre se da en un cuerpo—. Del mismo modo parece que las afecciones del alma se dan con el cuerpo: valor, dulzura, miedo, compasión, osadía, así como la alegría, el amor y el odio. El cuerpo, desde luego, resulta afectado conjuntamente en todos estos casos. Lo pone de manifiesto el hecho de que unas veces no se produce ira ni terror por más que concurran afecciones violentas y palpables mientras que otras veces se produce la conmoción bajo el influjo de afecciones pequeñas e imperceptibles —por ejemplo, cuando el cuerpo se halla excitado y en una situación semejante a cuando uno se encuentra encolerizado

—. Pero he aquí un caso más claro aún: cuando se experimentan las afecciones propias del que está aterrorizado sin que esté presente objeto terrorífico alguno. Por consiguiente, y si esto es así, está claro que las afecciones son formas inherentes a la materia. De manera que las definiciones han de ser de este tipo: el encolerizarse es un movimiento de tal cuerpo o de tal parte o potencia producido por tal causa con tal fin. De donde resulta que corresponde al físico ocuparse del alma, bien de toda alma bien de esta clase de alma en concreto. Por otra parte, el físico y el dialéctico definirían de diferente manera cada una de estas afecciones, por ejemplo, qué es la ira: el uno hablaría del deseo de venganza o de algo por el estilo, mientras el otro hablaría de la ebullición de la sangre o del elemento caliente alrededor del corazón. El uno daría cuenta de la materia mientras el otro daría cuenta de la forma específica y de la definición. Pues la definición es la forma específica de cada cosa y su existencia implica que ha de darse necesariamente en tal tipo de materia; de esta manera, la definición de casa sería algo así como que es un refugio para impedir la destrucción producida por los vientos, los calores y las lluvias. El uno habla de piedras, ladrillos y maderas mientras el otro habla de la forma específica que se da en éstos en función de tales fines. ¿Cuál de ellos es, entonces, el físico? ¿El que habla acerca de la materia ignorando la definición o el que habla solamente de la definición? ¿Más bien el que lo hace a partir de lo uno y lo otro? ¿Qué pasa, pues, con cada uno de aquéllos? Que no hay nadie que se ocupe de las afecciones que son inseparables de la materia, abstrayén-dolas de ésta: es más bien el físico quien se ocupa de todas aquellas afecciones y acciones que corresponden a tal tipo de cuerpo y a tal tipo de materia. En cuanto a aquellas afecciones que no son consideradas tales, su conocimiento corresponde a otros: de algunas se ocupa el artesano según los casos, por ejemplo, el carpintero o el médico; de las afecciones inseparables se ocupa, a su vez, el matemático si bien abstractamente y en cuanto que no son afecciones de tal tipo de cuerpo; el metafísico, en fin, se ocupa de las realidades que existen separadas en cuanto tales[2].

Pero hemos de regresar al punto del cual ha arrancado este discurso. Decíamos que las afecciones del alma no son separables de la materia natural de los animales en la medida en que les corresponde tal tipo de afecciones —por ejemplo, el valor y el miedo— y que se trata de un caso distinto al de la línea y la superficie[3].

Capítulo segundo

Que recoge y expone las doctrinas de otros filósofos en torno al conocimiento y al movimiento como rasgos característicos del alma

Puesto que estamos estudiando el alma se hace necesario que —al tiempo que recorremos las dificultades cuya solución habrá de encontrarse a medida que avancemos— recojamos las opiniones de cuantos predecesores afirmaron algo acerca de ella: de este modo nos será posible retener lo que dijeron acertadamente así como tomar precauciones respecto de aquello que puedan haber dicho sin acierto. El comienzo de la investigación, por otra parte, consiste en proponer aquellas propiedades que de manera especialísima parecen corresponder al alma por naturaleza. Ahora bien, lo animado parece distinguirse de lo inanimado principalmente por dos rasgos, el movimiento y la sensación y ambas caracterizaciones acerca del alma son aproximadamente las que hemos recibido de nuestros predecesores: algunos afirmaron, en efecto, que el alma es primordialmente y de manera especialísima el elemento motor. Y como, por otra parte, pensaban que lo que no se mueve no puede mover a otro, supusieron que el alma se encuentra entre los seres que se mueven. De ahí que Demócrito afirme que el alma es un cierto tipo de fuego o elemento caliente; siendo infinitos en número las figuras y los átomos, concluye que los de figura esférica son fuego y alma y los compara con las motas que hay en suspensión en el aire y que se dejan ver en los rayos de luz a través de las rendijas; afirma que el conjunto originario formado por todos los átomos constituye los elementos de la Naturaleza en su totalidad (Leucipo piensa de manera semejante); de ellos, a su vez, los que tienen forma esférica son alma ya que tales figuras son especialmente capaces de pasar a través de todo y de mover el resto estando ellas mismas en movimiento: y es que parten del supuesto de que el alma es aquello que procura el movimiento a los animales. De donde resulta también que la frontera del vivir se encuentra en la respiración; en efecto, cuando el medio ambiente contrae a los cuerpos empujando hacia el exterior aquellas figuras que —por no estar jamás en reposo— procuran a los animales el movimiento, la ayuda viene de fuera al penetrar otras semejantes en el momento de la respiración. Y es que estas últimas, contribuyendo a repeler la fuerza contractora y condensadora, impiden que se dispersen las figuras ya presentes en el interior

de los animales; éstos, a su vez, viven hasta tanto son capaces de realizar tal operación.

Parece, por lo demás, que la doctrina procedente de los pitagóricos implica el mismo razonamiento: efectivamente, algunos de ellos han afirmado que el alma se identifica con las motas en suspensión en el aire, si bien otros han afirmado que es aquello que mueve a éstas. De éstas lo afirmaron porque se presentan continuamente en movimiento aunque la ausencia de aire sea total. A la misma postura vienen a parar también cuantos afirman que el alma es lo que se mueve a sí mismo: es que todos ellos, a lo que parece, parten del supuesto de que el movimiento es lo más peculiar del alma y que si bien todas las demás cosas se mueven en virtud del alma, ella se mueve por sí misma; conclusión ésta a la que llegan al no haber observado nada que mueva sin que esté a su vez en movimiento. También Anaxágoras, de manera similar, afirma que el alma es la que mueve —e igualmente quienquiera que haya afirmado que el intelecto puso en movimiento al universo— por más que su afirmación no es exactamente igual que la de Demócrito. Pues éste identificaba sin más alma e intelecto: la verdad es la apariencia; de ahí que, a su juicio, Homero se expresó con justeza al decir que Héctor yacía con la mente sin sentido[4]. No recurre al intelecto como potencia relativa a la verdad, sino que, por el contrario, sinonimiza alma e intelecto. Anaxágoras, por su parte, se expresa con menos claridad: a menudo dice que el intelecto es la causa de la armonía y el orden, mientras que en otras ocasiones dice de él que es el alma, por ejemplo, cuando afirma que se halla presente en todos los animales, grandes y pequeños, nobles y vulgares. No parece, sin embargo, que el intelecto entendido como prudencia se dé por igual en todos los animales, ni siquiera en todos los hombres.

Todos aquellos que se fijaron en el hecho de que el ser animado se mueve supusieron que el alma es el motor por excelencia. Los que se han fijado, sin embargo, en que conoce y percibe los entes identifican el alma con los principios: si ponen muchos, con todos ellos, y si ponen uno sólo, con éste. Así, Empédocles establece que el alma se compone de todos los elementos y que, además, cada uno de ellos es alma cuando dice:[5]

> *Vemos la tierra con la tierra, el agua con el agua, el divino éter con el éter, con el fuego el fuego destructor, el amor con el amor y el odio, en*

fin, con el dañino odio.

También y de la misma manera construye Platón el alma a partir de los elementos en el *Timeo*[6] y es que, a su juicio, lo semejante se conoce con lo semejante y, por otra parte, las cosas se componen de los principios. De manera similar se especifica, a su vez, en el tratado denominado *Acerca de la Filosofía*[7], que el animal en sí deriva de la idea de Uno en sí y de la longitud, latitud y profundidad primeras, siendo el proceso análogo para todo lo demás. También, y según otra versión, el intelecto es lo Uno mientras que la ciencia es la Diada: ésta va, en efecto, de un punto de partida único a una única conclusión; el número de la superficie es, a su vez, la opinión y el del sólido es la sensación: se afirma, pues, que los números constituyen las ideas en sí y los principios y, además, que proceden de los elementos y que ciertas cosas se disciernen con el intelecto, otras con la ciencia, otras con la opinión y otras con la sensación. Estos números, por lo demás, son las ideas de las cosas. Y puesto que el alma les parecía ser a la vez principio de movimiento y principio de conocimiento, algunos llevaron a cabo una síntesis de ambos aspectos, afirmando que el alma es número que se mueve a sí mismo. Discrepan, sin embargo, sobre cuáles y cuántos son los principios, especialmente aquellos autores que ponen principios corpóreos y aquellos otros que los ponen incorpóreos; de unos y otros discrepan, a su vez, los que proponen una mezcla estableciendo que los principios proceden de ambos tipos de realidad. Discrepan además en cuanto al número de los mismos: los hay, en efecto, que ponen uno sólo mientras otros ponen varios. De acuerdo con todas estas teorías dan cuenta del alma. Y no sin razón han supuesto que aquello que mueve a la Naturaleza ha de contar entre los primeros principios. De ahí que algunos hayan opinado que era fuego: éste es, en efecto, el más ligero y más incorpóreo de los elementos, amén de que se mueve y mueve primordial-mente todas las demás cosas.

Demócrito, por su parte, se ha pronunciado con mayor agudeza al explicar el porqué de cada una de estas propiedades: alma e intelecto son la misma cosa, algo que forma parte de los cuerpos primarios e indivisibles y que mueve merced a la pequeñez de sus partículas y su figura; explica cómo de todas las figuras la mejor para el movimiento es la esférica y que así son el intelecto y el fuego. Anaxágoras, a su vez, parece afirmar que alma *e* intelecto son distintos —como

ya dijimos más arriba— si bien recurre a ambos como si se tratara de una única naturaleza por más que proponga especialmente al intelecto como principio de todas las cosas: afirma al respecto que solamente él —entre los entes— es simple, sin mezcla y puro. Pero, al decir que el intelecto pone todo en movimiento, atribuye al mismo principio tanto el conocer como el mover. Parece que también Tales —a juzgar por lo que de él se recuerda— supuso que el alma es un principio motor si es que afirmó que el imán posee alma puesto que mueve al hierro. Por su parte, Diógenes —así como algunos otros— dijo que el alma es aire, por considerar que éste es no sólo lo más ligero, sino también principio, razón por la cual el alma conoce y mueve: conoce en cuanto que es lo primero y de él se derivan las demás cosas; es principio de movimiento en cuanto que es lo más ligero. Heráclito afirma también que el principio es alma en la medida en que es la exhalación a partir de la cual se constituye todo lo demás; es además lo más incorpóreo y se encuentra en perpetuo fluir; lo que está en movimiento, en fin, es conocido por lo que está en movimiento. Tanto él como la mayoría han opinado que los entes se hallan en movimiento. Cercano a los anteriores es también, a lo que parece, el punto de vista de Alcmeón acerca del alma: efectivamente, dice de ella que es inmortal en virtud de su semejanza con los seres inmortales, semejanza que le adviene por estar siempre en movimiento puesto que todos los seres divinos —la luna, el sol, los astros y el firmamento entero— se encuentran también siempre en movimiento continuo. Entre los de mentalidad más tosca, en fin, algunos como Hipón llegaron a afirmar que el alma es agua; su convicción deriva, al parecer, del hecho de que el semen de todos los animales es húmedo; este autor refuta, en efecto, a los que dicen que el alma es sangre, replicando que el semen no es sangre y sí es, sin embargo, el alma primera. Otros, como Critias, han afirmado, por el contrario, que el alma es sangre, partiendo de que lo más propio del alma es el sentir y esto le corresponde al alma en virtud de la naturaleza de la sangre. Todos los elementos han encontrado, por tanto, algún partidario, si exceptuamos la tierra; nadie se ha pronunciado por ésta a no ser quien haya afirmado que el alma proviene de todos los elementos o se identifica con todos ellos.

En resumidas cuentas, todos definen al alma por tres características: movimiento, sensación e incorporeidad. Cada una de estas características se remonta, a su vez, hasta los principios. De ahí que los que definen al alma por el

conocimiento hagan de ella un elemento o algo derivado de los elementos coincidiendo entre sí en sus afirmaciones a excepción de uno de ellos[8] afirman, en efecto, que lo semejante es conocido por lo semejante y, puesto que el alma conoce todas las cosas, la hacen compuesta de todos los principios. Por tanto, todos aquellos que afirman que hay una única causa y un único elemento, establecen también que el alma es ese único elemento, por ejemplo, el fuego o el aire; por el contrario, aquellos que afirman que los elementos son múltiples, hacen del alma también algo múltiple. Anaxágoras es el único en afirmar que el intelecto es impasible y que nada tiene en común con ninguna otra cosa: cómo y por qué causa conoce siendo de naturaleza tal, ni lo ha dicho ni se deduce con claridad de sus afirmaciones. Por otra parte, aquellos que ponen las contrariedades entre los principios construyen el alma a partir de los contrarios, mientras que los que establecen como principio alguno de los contrarios —por ejemplo, lo caliente o lo frío o cualquier otro por el estilo— establecen también paralelamente que el alma es sólo uno de los contrarios. De ahí que busquen apoyo en los nombres: los que afirman que el alma es lo caliente pretenden que *zên* (vivir) deriva de *zeîn* (hervir); los que afirman que el alma es lo frío pretenden que *psyché* (alma) deriva su denominación de *psychrón* (frío) en razón del enfriamiento *(katápsyxis)* resultante de la respiración.

Estas son las doctrinas transmitidas en torno al alma así como las causas que han motivado el que estos autores se expresen al respecto de tal manera.

Capítulo tercero

Donde se critica la teoría según la cual el alma se mueve por sí atendiéndose de modo muy especial a la versión platónica de la misma

Analicemos, en primer lugar, lo relativo al movimiento ya que, a buen seguro, no sólo es falso que la entidad del alma sea tal cual afirman quienes dicen que es aquello que se mueve a sí mismo —o bien aquello que tiene la

capacidad de moverse a sí mismo—, sino que además es imposible que el movimiento se dé en el alma. Por lo pronto ya ha quedado explicado con anterioridad[9] que no es necesario que lo que mueve se encuentre a su vez en movimiento. Pero es que además y puesto que todo lo que se mueve puede moverse de dos maneras —puede, en efecto, moverse ya por otro ya por sí: decimos que es movido por otro todo aquello que se mueve por encontrarse dentro de algo que está en movimiento, por ejemplo, los marineros que, desde luego, no se mueven de igual manera que el navío ya que éste se mueve por sí y aquéllos por encontrarse dentro de algo que está en movimiento. Esto resulta evidente si se atiende a las partes del cuerpo: el movimiento propio de los pies (y, por tanto, también de los hombres) es la marcha; ahora bien, tal movimiento no se da, en nuestro supuesto, en los marineros— en fin, puesto que moverse significa dos cosas distintas, veamos ahora en relación con el alma si es que se mueve por sí y por sí participa del movimiento.

Puesto que cuatro son las clases de movimiento —traslación, alteración, corrupción, crecimiento— el alma habrá de moverse o conforme a una de ellas o conforme a varias o conforme a todas. Por otra parte, si no es por accidente como se halla en movimiento, el movimiento habrá de corresponderle por naturaleza; y si esto es así, entonces le corresponderá también por naturaleza el lugar, ya que todos los tipos de movimiento señalados se dan en un lugar. Así pues, si la entidad del alma consiste en moverse a sí misma, el movimiento no le corresponderá por accidente, como le ocurre a la blancura o a una altura de tres codos: también éstas están ciertamente en movimiento, pero por accidente, ya que lo que realmente se mueve es el cuerpo en que se encuentran; de ahí que no les corresponda un lugar. Por el contrario, sí habrá un lugar para el alma, si es que participa por naturaleza del movimiento. Más aún: si el alma está dotada de un movimiento natural podrá ser movida también violentamente y si es movida violentamente, estará dotada también de un movimiento natural[10]. Y lo mismo ocurre a su vez con el reposo ya que el término *ad quem* del movimiento natural de algo constituye el lugar en que reposa naturalmente, así como el término *ad quem* del movimiento violento de algo es el lugar donde violentamente reposa. Ahora bien, de qué tipo serían los movimientos y reposos violentos del alma es algo que no resulta fácil de explicar ni siquiera para los que se empeñan en hacer divagaciones. Más aún, si el alma se mueve hacia arriba, será fuego; si hacia

abajo, será tierra ya que éstos son los movimientos de tales cuerpos. Y lo mismo ha de decirse respecto de los movimientos intermedios. Otro argumento: puesto que el alma aparece como aquello que mueve al cuerpo, es lógico que produzca en él aquellos movimientos con que ella a su vez se mueve. Pero si esto es así, será verdadera también la afirmación inversa, a saber, que el movimiento a que está sometido el cuerpo es el mismo que aquel a que está sometida el alma. Ahora bien, el cuerpo está sometido al movimiento de traslación, luego el alma se desplazará —al igual que el cuerpo— cambiando de posición ya en su totalidad ya en alguna de sus partes. Pero si esto fuera posible sería igualmente posible que volviera a entrar en el cuerpo después de haber salido de él: de donde resultaría que los animales podrían resucitar después de muertos. Por lo que al movimiento accidental se refiere, cabría que fuera producido por otro: cabe, en efecto, que el animal sea impulsado violentamente. Pero, en cualquier caso, un ser al que corresponde entitativamente moverse por sí mismo, no le corresponde ser movido por otro a no ser accidentalmente, del mismo modo que lo que es bueno por sí y para sí no puede serlo ni por otro ni para otro. Suponiendo que en realidad se mueva, lo más apropiado sería decir que el alma es movida por los objetos sensibles[11]. Por lo demás, si se mueve a sí misma es obvio que está moviéndose y, por tanto, si todo movimiento consiste en que lo movido se aleje en cuanto tal, el alma se alejaría de su propia entidad, suponiendo que no se mueva por accidente, sino que el movimiento pertenezca por sí a su misma entidad.

Los hay incluso que afirman que el alma imprime al cuerpo en que se encuentra los mismos movimientos con que ella se mueve: así, Demócrito, cuyas afirmaciones resultan bastante cercanas a las de Filipo el comediógrafo. Éste dice, en efecto, que Dédalo dotó de movimiento a la estatua de madera de Afrodita vertiendo sobre ella plata viva. Demócrito, por su parte, afirma algo parecido cuando dice que los átomos esféricos arrastran y mueven al cuerpo todo porque se hallan en movimiento, siéndoles imposible por naturaleza detenerse. Nosotros, por lo demás, preguntaríamos si son estos mismos átomos los que producen el reposo: resulta difícil y hasta imposible explicar de qué modo podrían producirlo. Aparte de que no parece que el alma mueva al animal en absoluto de este modo, sino a través de cierta elección e intelección.

En esta misma línea, el *Timeo*[12] presenta también una explicación de

carácter físico sobre cómo el alma mueve al cuerpo: al moverse ella misma mueve simultáneamente al cuerpo por estar ligada a él. Y es que una vez que estuvo compuesta a partir de los elementos y dividida conforme a los números armónicos de manera que poseyera sensibilidad y armonía connaturales y el universo se desplazara armónicamente, (el demiurgo) curvó en forma de circunferencia la trayectoria rectilínea; además, tras dividir la unidad en dos circunferencias tangentes en dos puntos, volvió a dividir una de ellas en siete circunferencias, de manera que coincidieran las traslaciones del firmamento y los movimientos del alma.

Pero, en primer lugar, no es correcto afirmar que el alma sea una magnitud: evidentemente Platón da a entender que el alma del Universo es como el denominado intelecto y no como el alma sensitiva o apetitiva, ya que el movimiento de éstas no es de traslación circular. Pues bien, el intelecto es uno y continuo a la manera en que es la intelección; la intelección, a su vez, se identifica con las ideas y éstas constituyen una unidad de sucesión como el número y no como la magnitud; luego el intelecto no tendrá tampoco este tipo de unidad, sino que o carecerá de partes o, en cualquier caso, no será continuo a la manera de una magnitud.

Además, si es magnitud ¿cómo inteligirá?: ¿todo él o en alguna de sus partes? Se trataría en este caso de una parte entendida bien como magnitud bien como punto —si es que procede llamar también parte a este último—. Si intelige, pues, en un punto es evidente que —al ser éstos infinitos— no podrá recorrerlos en absoluto. Si, por el contrario, intelige en una parte entendida como magnitud, inteligirá lo mismo múltiples o infinitas veces. Y, sin embargo, es obvio que puede hacerlo una sola vez.

Por otra parte, si basta con que tenga contacto con el objeto en cualquiera de sus partes, ¿a qué viene el movimiento circular e, incluso, el tener en absoluto magnitud? Y si es necesario para que intelija que esté en contacto con el objeto en la totalidad de la circunferencia, ¿a qué viene el contacto en las partes? Más aún, ¿cómo inteligirá lo divisible con lo indivisible o lo indivisible con lo divisible? Sin embargo, el intelecto ha de ser necesariamente el círculo: el movimiento del intelecto es, en efecto, la intelección, así como el movimiento del círculo es la revolución; por tanto, si la intelección es revolución, el intelecto habrá de ser el círculo cuya revolución es la intelección.

Pero ¿que inteligirá siempre? Ha de inteligir siempre, desde luego, toda vez que el movimiento circular es eterno. Ahora bien, las intelecciones prácticas tienen límite —pues todas ellas tienen un fin distinto de sí mismas— y en cuanto a las intelecciones teóricas, están igualmente limitadas por sus enunciados. Todo enunciado es, en efecto, o definición o demostración: en cuanto a las demostraciones, no sólo parten de un principio, sino que además tienen de alguna manera su fin en el silogismo o en la conclusión; y si no tienen fin, desde luego que no regresan de nuevo al principio, sino que siguen una trayectoria rectilínea al avanzar asumiendo siempre un término medio y un extremo; el movimiento circular, por el contrario, regresa de nuevo al principio. En cuanto a las definiciones, todas son limitadas.

Más aún, si la misma revolución se repite muchas veces, por fuerza inteligirá lo mismo muchas veces. Y, sin embargo, la intelección se asemeja a la acción de detenerse y al reposo más que al movimiento. Y lo mismo pasa con el silogismo. Pero es que, además, lo que no es fácil, sino violento, no puede ser feliz. Ahora bien, si el movimiento no constituye su entidad, estaría en movimiento antinaturalmente. Además, y por otro lado, el estar mezclado con un cuerpo sin poder separarse de él es algo que produce dolor: tal unión, por tanto, ha de resultarle odiosa si es que —como suele decirse y es parecer de muchos— es mejor para el intelecto el no estar unido a un cuerpo. También queda sin explicar, en fin, la causa de que el firmamento se desplace con movimiento circular. Pues ni la entidad del alma es causa de este desplazamiento circular —sino que se mueve así por accidente— ni tampoco es el cuerpo la causa: en último término lo sería el alma en vez de él. Pero tampoco se especifica que se trata de algo mejor: y, sin embargo, Dios debió hacer que el alma se moviera circularmente precisamente por esto, porque es mejor para ella moverse que estar inmóvil, moverse así que de cualquier otra manera.

Dejemos ahora a un lado tal investigación puesto que es más bien propia de otro tratado. Por lo demás, tal teoría, así como la mayor parte de las propuestas acerca del alma, adolecen del absurdo siguiente: que unen e introducen el alma en un cuerpo, sin preocuparse de definir ni el por qué ni la manera de ser del cuerpo. Este punto, sin embargo, parece ineludible: pues uno actúa y otro padece, uno mueve y otro es movido cuando tienen algo en común y estas relaciones mutuas no acontecen entre elementos cualesquiera al azar. Ellos, no

obstante, se ocupan exclusivamente de definir qué tipo de realidad es el alma, pero no definen nada acerca del cuerpo que la recibe, como si fuera posible —conforme a los mitos pitagóricos— que cualquier tipo de alma se albergara en cualquier tipo de cuerpo: parece, efectivamente, que cada cosa posee una forma y una estructura peculiares. En definitiva, se expresan como quien dijera que el arte del carpintero se alberga en las flautas. Y es que es necesario que el arte utilice sus instrumentos y el alma utilice su cuerpo.

Capítulo cuarto

En que se comienza rechazando la teoría del alma-armonía y se termina criticando la doctrina que concibe al alma como número automotor

En torno al alma se nos ha transmitido aún otra opinión digna de crédito para muchos y no inferior a cualquiera de las expuestas; opinión que, por lo demás, ha dado sus razones —como quien rinde cuentas— en discusiones habidas en común[13]. Los hay, en efecto, que dicen que el alma es una armonía puesto que —añaden— la armonía es mezcla y combinación de contrarios y el cuerpo resulta de la combinación de contrarios.

Pero, por más que la armonía consista en una cierta proporción o combinación de elementos, no es posible que el alma sea ni lo uno ni lo otro. Añádase que el mover no es una actividad propia de la armonía y que, sin embargo, todos se la atribuyen al alma —por así decirlo— de modo primordialísimo. Por otra parte, encaja mejor con los hechos aplicar la palabra armonía a la salud y, en general, a las virtudes corporales que al alma: para comprobarlo sin lugar a dudas, bastaría con intentar atribuir las afecciones y acciones del alma a cualquier tipo de armonía; a buen seguro que resultaría difícil encajarlas. Más aún, puesto que al utilizar la palabra armonía se suele aludir a dos cosas distintas —de una parte y en sentido primario se aplica a la combinación de aquellas magnitudes que se dan en seres dotados de movimiento

y posición, cuando encajan entre sí de tal modo que no dejan lugar a ningún elemento del mismo género; de otra parte y derivadamente, se alude a la proporción de los elementos en mezcla— ni en un sentido ni en otro es correcto aplicaria al alma. En cuanto a concebir a ésta como la combinación de las partes del cuerpo, se trata de algo verdaderamente fácil de refutar: múltiples y muy variadas son, en efecto, las combinaciones de las partes; ¿cómo y de qué ha de suponerse, entonces, que son combinación el intelecto, la facultad sensitiva o la facultad desiderativa? Pero es que resulta igualmente absurdo identificar al alma con la proporción de la mezcla, dado que la mezcla de los elementos no guarda la misma proporción en el caso de la carne y en el caso del hueso. La consecuencia sería que se tienen muchas almas por todo el cuerpo, puesto que todas las partes provienen de la mezcla de los elementos y la proporción de la mezcla es, a su vez, armonía y, por tanto, alma.

En cuanto a Empédocles, cabría pedirle una contestación a las siguientes preguntas: puesto que afirma que cada una de las partes existe conforme a cierta proporción, ¿es el alma la proporción o más bien algo que, siendo distinto de ella, se origina en los miembros?; además, ¿la amistad es causa de cualquier tipo de mezcla al azar o solamente de la mezcla conforme a la proporción?; ¿es la amistad, en fin, la proporción o bien algo distinto y aparte de la proporción? Esta opinión lleva consigo ciertamente dificultades de este tipo.

Pero si el alma es algo distinto de la mezcla, ¿por qué desaparece al desaparecer la mezcla en que consiste la esencia de la carne o de cualquier otra parte del animal? Además, si cada una de las partes no posee un alma —ya que el alma no es la proporción de la mezcla—, ¿qué es lo que se corrompe cuando el alma abandona el cuerpo? De todo lo dicho se desprende con evidencia que el alma ni puede ser armonía ni se desplaza en movimiento circular. No obstante, sí que es posible —como decíamos[14]— que se mueva por accidente y también que se mueva a sí misma en cierto sentido: por ejemplo, si el cuerpo en que el alma se encuentra está en movimiento y este movimiento es producido por ella; pero no es posible que se mueva localmente de ninguna otra manera. De cualquier modo sería más razonable preguntarse si el alma se mueve a la vista de los siguientes hechos: solemos decir que el alma se entristece y se alegra, se envalentona y se atemoriza y también que se encoleriza, siente y discurre; ahora bien, todas estas cosas parecen ser movimientos, luego cabría concluir que el

alma se mueve. Esto último, sin embargo, no se sigue necesariamente. Pues por más que entristecerse, alegrarse o discurrir sean fundamentalmente movimientos y que cada una de estas afecciones consista en un ser-movido y que tal movimiento, a su vez, sea producido por el alma —por ejemplo encolerizarse o atemorizarse consiste en que el corazón se mueve de tal manera, discurrir consiste en otro tanto, ya respecto a este órgano, ya respecto a cualquier otro y, en fin, algunas de estas afecciones acaecen en virtud del desplazamiento de los órganos movidos, mientras otras acaecen en virtud de una alteración de los mismos (cuáles y cómo, es otro asunto)— pues bien, afirmar, con todo y con eso, que es el alma quien se irrita, sería algo así como afirmar que es el alma la que teje o edifica. Mejor sería, en realidad, no decir que es el alma quien se compadece, aprende o discurre, sino el hombre en virtud del alma. Esto no significa, en cualquier caso, que el movimiento se dé en ella, sino que unas veces termina en ella y otras se origina en ella: por ejemplo, la sensación se origina en los objetos correspondientes mientras que la evocación se origina en el alma y termina en los movimientos o vestigios existentes en los órganos sensoriales.

El intelecto, por su parte, parece ser —en su origen[15]— una entidad independiente y que no está sometida a corrupción. A lo sumo, cabría que se corrompiera a causa del debilitamiento que acompaña a la vejez, pero no es así, sino que sucede como con los órganos sensoriales: y es que si un anciano pudiera disponer de un ojo apropiado vería, sin duda, igual que un joven. De manera que la vejez no consiste en que el alma sufra desperfecto alguno, sino en que lo sufra el cuerpo en que se encuentra, y lo mismo ocurre con la embriaguez y las enfermedades. La intelección y la contemplación decaen al corromperse algún otro órgano interno, pero el intelecto mismo es impasible. Discurrir, amar u odiar no son, por lo demás, afecciones suyas, sino del sujeto que lo posee en tanto que lo posee. Esta es la razón de que, al corromperse éste, ni recuerde ni ame: pues no eran afecciones de aquél, sino del conjunto que perece. En cuanto al intelecto, se trata sin duda de algo más divino e impasible.

De todo esto se desprende con claridad que no es posible que el alma se mueva; ahora bien, si no se mueve en absoluto, es claro que tampoco podrá moverse por sí misma. Por lo demás, de todas las opiniones expuestas la más absurda, con mucho, es decir que el alma es número que se mueve a sí mismo. Quienes así piensan han de cargar con consecuencias imposibles: en primer

lugar, las que resultarían de que el alma se moviera; además, otras peculiaridades resultantes de considerarla como número. ¿Cómo se va a entender, en efecto, que una unidad se mueva —por quién y de qué manera— si es indivisible e indiferenciada? Pues si es motor y móvil habrá de estar diferenciada. Más aún, puesto que se dice que una línea al moverse genera una superficie y un punto una línea, los movimientos de las unidades constituirán también líneas, ya que un punto es una unidad que ocupa una posición y el número del alma, a su vez, está en un sitio y ocupa una posición. Más aún, al restar de un número cualquiera otro número o una unidad, el resultado es un número distinto; y, sin embargo, las plantas —al igual que muchos animales— continúan viviendo aun después de divididos y teniendo, al parecer, la misma especie de alma. Por otra parte, no parece que haya diferencia alguna entre hablar de unidades y de corpúsculos: pues si convertimos los corpúsculos esféricos de Demócrito en puntos, de manera que sólo quede la magnitud, seguirá habiendo en ellos algo que mueve y algo que es movido exactamente igual que lo hay en el continuo: y es que lo que acabamos de decir se cumple no porque haya una diferencia mayor en cuanto al tamaño, sino porque se trata de una magnitud. De ahí que necesariamente ha de haber algo que mueva a las unidades (distinto de ellas). Ahora bien, si el alma es el elemento motor en el animal, lo será también en el número; de donde resultará que el alma no es el motor y el móvil, sino exclusivamente el motor. Por otra parte, ¿cómo es posible que el alma (siendo motor) sea una unidad? Desde luego que alguna diferencia habrá de tener respecto de las demás; pero ¿cuál puede ser la diferencia en el caso de un punto como tal aparte de la posición? Por otra parte, si suponemos que las unidades y puntos que corresponden al cuerpo son distintas de las del alma, las unidades de ambos ocuparán el mismo lugar, ya que cada una ocupará el lugar de un punto. Y si puede haber dos puntos en el mismo lugar, ¿qué impedimento existirá para que pueda haber infinitos?: en efecto, aquellas cosas cuyo lugar es indivisible son también indivisibles. Suponiendo, por el contrario, que los puntos que corresponden al cuerpo constituyen el número del alma —o bien que el número del alma resulta de los puntos que corresponden al cuerpo—, ¿por qué no tienen alma todos los cuerpos?: en todos ellos, desde luego, parece haber puntos y además infinitos. Por último, ¿cómo va a ser posible que los puntos se separen y desliguen de los cuerpos cuando las líneas no se disuelven en puntos?

Capitulo quinto

Se continúa y concluye la crítica de las distintas teorías acerca del alma y se atiende extensamente a aquélla según la cual el alma está constituida de elementos

Dos son —como acabamos de señalar[16]— los absurdos en que desemboca la doctrina expuesta: por un lado, viene a coincidir con la de quienes afirman que el alma es un cuerpo sutil; por otro lado, cae en el absurdo peculiar de la doctrina de Demócrito según la cual el movimiento es producido por el alma. En efecto: si el alma se encuentra en todo cuerpo dotado de sensibilidad y si además suponemos que el alma es un cuerpo, necesariamente habrá dos cuerpos en el mismo lugar. En cuanto a aquéllos que dicen que es un número, o bien habrá múltiples puntos en un único punto o bien todo cuerpo tendrá un alma suponiendo que ésta no sea un número diferente y distinto de los puntos que pertenecen al cuerpo. Otra consecuencia sería que el animal es movido por un número; así —decíamos— es como Demócrito mueve al animal: ¿qué más da, en efecto, hablar de esferas diminutas o de unidades grandes o, en suma, de unidades en movimiento, si en cualquiera de los casos resulta necesario mover al animal a base de que aquéllas estén en movimiento? Así pues, quienes pretenden juntar movimiento y número en un mismo principio vienen a parar a estas dificultades y a otras muchas por el estilo; y es que no sólo no es posible que tales rasgos constituyan la definición esencial del alma, sino que ni siquiera pueden ser propiedades accidentales suyas. Para ponerlo de manifiesto bastaría con intentar explicar las afecciones y acciones del alma —por ejemplo, razonamientos, sensaciones, placeres y dolores, etc.— a partir de semejante definición. Como ya dijimos más arriba[17], a partir de tales rasgos no resultaría fácil ni adivinarlas siquiera.

Tres son, por tanto, las maneras de definir el alma que se nos han transmitido: unos la definieron como el motor por antonomasia precisamente por moverse a sí misma; otros, como el cuerpo más sutil o más incorpóreo (acabamos de analizar qué dificultades y contradicciones comportan estas teorías); queda, por último, examinar la definición según la cual el alma se constituye a partir de los elementos. Sus autores afirman que ha de ser tal para que pueda percibir sen-sorialmente los entes y conocer cada uno de ellos; pero inevitablemente se encuentran abocados a múltiples consecuencias lógicamente

insostenibles. Establecen, pues, que el alma conoce lo semejante con lo semejante (y afirman a continuación que el alma está constituida a partir de los elementos) como si con ello quedara garantizado que el alma se identifica con todas las cosas. Ahora bien, los elementos no son las únicas cosas que conoce, sino que hay además otras muchas o, mejor, son infinitas las cosas que están constituidas a partir de ellos. Sea, pues, que el alma conoce y percibe sensorialmente los elementos de que está constituida cada cosa; pero ¿con qué conocerá o percibirá sensorialmente el conjunto, por ejemplo, qué es dios o el hombre o la carne o el hueso o cualquier otro compuesto? Y es que cada uno de éstos no está constituido por elementos amalgamados de cualquier manera, sino conforme a cierta proporción y combinación como Empédocles mismo afirma respecto del hueso:[18]

> *Por su parte la tierra agradecida en sus amplios crisoles recibió dos partes de las ocho de la luminosa Nestis y cuatro de Hefesto. Y se formaron así los blancos huesos.*

De nada sirve, pues, que los elementos estén en el alma si no están además las proporciones y la combinación: cada elemento conocerá a su semejante, pero nada habrá que conozca al hueso o al hombre, a no ser que éstos estén también en el alma. Por lo demás, no hace falta ni decir que tal supuesto es imposible: ¿a quién se le ocurriría, en efecto, preguntarse si dentro del alma hay una piedra o un hombre? Y lo mismo ocurre con el bien y el no bien. Y del mismo modo en todos los demás casos.

Más aún: puesto que «ente» tiene múltiples acepciones —ya que puede significar bien la realidad individual bien la cantidad o la cualidad o cualquier otra de las categorías que hemos distinguido—, ¿estará constituida el alma a partir de todas ellas o no? No parece, en cualquier caso, que los elementos sean comunes a todas ellas. ¿Estará, pues, constituida solamente a partir de aquellos elementos que son propios de las entidades? ¿Cómo es, entonces, que conoce también cada uno de los demás entes? ¿Dirán acaso que hay elementos y principios propios de cada género y que el alma está compuesta de todos ellos? Entonces el alma será cantidad, cualidad y entidad. Pero es imposible que, estando compuesta a partir de los elementos de la cantidad, sea entidad y no

cantidad. A quienes afirman que el alma está constituida de todos los elementos, les sobrevienen estas dificultades y otras por el estilo. Por lo demás, resulta igualmente absurdo afirmar, por un lado, que lo semejante no puede padecer influjo de lo semejante y afirmar, por otro lado, que lo semejante percibe sensorialmente lo semejante y que lo semejante conoce con lo semejante, para terminar estableciendo que percibir sensorialmente —y también inteligir y conocer— consisten en padecer un cierto influjo y un cierto movimiento.

Muchas son, por tanto, las dificultades y obstáculos que lleva consigo afirmar —como Empédocles— que los distintos tipos de objetos se conocen por medio de los elementos corporales, es decir, al ponerse los objetos en relación con algo semejante que hay en el alma; una prueba más de ello es lo siguiente: que aquellas partes de los cuerpos de los animales que están constituidas exclusivamente de tierra —por ejemplo, los huesos, los tendones y los pelos— no perciben objeto alguno, ni siquiera los semejantes por más que, según tal teoría, deberían hacerlo. Más aún, a cada uno de los principios le corresponderá mayor cantidad de ignorancia que de conocimiento; cada elemento conocerá, en efecto, una cosa, pero desconocerá otras muchas, en realidad, todas las demás. A la doctrina de Empédocles, por su parte, le ocurre además que dios resulta ser el más ignorante: sólo él, desde luego, desconoce uno de los elementos —el Odio — mientras que los seres mortales conocen todos, por estar constituidos de todos ellos. Y en general, ¿por qué causa no tienen alma todos los entes, dado que todo lo que existe o bien es elemento o bien procede de uno, varios o todos los elementos?: por fuerza conocerá, pues, uno, varios o todos los elementos. Cabría preguntarse tambien qué es lo que mantiene unidos los elementos del alma: éstos son, en efecto, a modo de materia y, por tanto, aquello que los mantiene unidos —sea lo que sea— es de rango más elevado. Ahora bien, es imposible que haya nada mejor ni superior al alma y más imposible aún que haya nada mejor o superior al intelecto. Es, desde luego, absolutamente razonable que éste sea lo primigenio y soberano por naturaleza. No obstante, estos autores afirman que los elementos son los entes primeros.

Por otra parte, tampoco hablan de todas las clases de alma, ni cuantos afirman que está constituida a partir de los elementos basándose en que conoce y percibe sensorialmente los entes, ni cuantos la definen como el motor por antonomasia. En efecto, no todos los seres dotados de sensibilidad son capaces

además de producir movimiento: es obvio, desde luego, que ciertos animales son inmóviles en cuanto al lugar a pesar de que éste es, a lo que parece, el único movimiento con que el alma mueve al animal. La misma objeción cabe hacer también a cuantos constituyen el intelecto y la facultad sensitiva a partir de los elementos: pues es obvio que las plantas viven a pesar de que no participan ni del movimiento local ni de la sensación y es igualmente obvio que muchos animales carecen de razonamiento. Y por más que se aceptaran estos extremos y se estableciera que el intelecto es una parte del alma —e igualmente la facultad sensitiva— ni siquiera en tal supuesto se hablaría ni con universalidad acerca de toda clase de alma ni en su totalidad acerca de cualquiera de ellas. Por lo demás, de esto mismo está aquejada la doctrina contenida en los llamados *Poemas Órficos*[19] cuando en ellos se afirma que desde el universo exterior penetra el alma, al respirar, arrastrada por los vientos. Sin embargo, no es posible que suceda esto a las plantas ni tampoco a ciertos animales, puesto que no todos respiran. Pero este detalle les pasó por alto a los autores de tal conjetura. Por otra parte, aun cuando resultara necesario constituir el alma a partir de los elementos, no sería en absoluto necesario hacerlo a partir de todos: cualquiera de las partes de la contrariedad se basta para juzgarse a sí misma y a su opuesto. Conocemos, en efecto, por medio de la recta no sólo ésta, sino también la curva, ya que la regla es juez para ambas. La curva, sin embargo, no juzga ni de sí misma ni de la recta. Otros hay además que afirman que el alma se halla mezclada con la totalidad del Universo, de donde seguramente dedujo Tales que todo está lleno de dioses. Pero esta afirmación encierra ciertas dificultades: en efecto, ¿por qué razón el alma no constituye un animal cuando está en el aire o en el fuego y, sin embargo, sí lo constituye cuando está en los cuerpos mixtos, a pesar de que suele afirmarse que es más perfecta cuando está en aquéllos? Cabría preguntarse además por qué razón el alma que está en el aire es mejor y más inmortal que la que se encuentra en los animales. El absurdo y la paradoja acompañan, por lo demás, a ambos miembros de la alternativa: pues calificar de animal al fuego o al aire es de lo más paradójico y no calificarlos de animales, habiendo alma en ellos, es absurdo. De otro lado[20], estos autores parecen suponer que el alma reside en los elementos basándose en que un todo es específicamente idéntico a sus partes; y puesto que, en definitiva, los animales resultan animados al recibir en sí el elemento correspondiente del medio que los rodea, se ven obligados a

afirmar que el alma, universal, es también específicamente idéntica a sus partes. Ahora bien, si se supone que el aire extraído del ambiente al respirar es específicamente idéntico a éste, mientras que el alma particular no es específicamente idéntica a la universal, ocurrirá evidentemente que en el aire que se inspira se encontrará una parte del alma pero no otra. Con que necesariamente sucederá que o bien el alma es homogénea o bien no se halla en cualquier parte del todo.

De lo dicho, pues, se desprende con evidencia que ni el conocer le corresponde al alma por estar constituida a partir de los elementos ni resulta tampoco adecuado ni verdadero afirmar que se mueve. Ahora bien, puesto que conocer, percibir sensorialmente y opinar son del alma, e igualmente apetecer, querer y los deseos en general; puesto que además el movimiento local se da en los animales en virtud del alma —e igualmente el desarrollo, la madurez y el envejecimiento—, ¿cada una de estas actividades corresponde a la totalidad del alma y, por tanto, inteligimos, percibimos sensorialmente, nos movemos, hacemos y padecemos cada uno de estos procesos con toda ella o, por el contrario, los distintos procesos corresponden a partes distintas del alma? El vivir, ¿se da solamente en una de estas partes, en muchas, en todas, o tiene, incluso, alguna otra causa? Hay quienes dicen que el alma es divisible y que una parte intelige, otra apetece. ¿Qué es, entonces, lo que mantiene unida al alma si es que es divisible? No, desde luego, el cuerpo; más bien parece lo contrario, que el alma mantiene unido al cuerpo, puesto que, al alejarse ella, éste se disgrega y destruye. Así pues, si es un principio distinto de ella lo que la mantiene unida, con mayor razón aún habrá que considerar que tal principio es el alma; pero, a su vez, habría que preguntarse de nuevo si tal principio es uno o múltiple: si es uno, ¿por qué no va a ser una también directamente el alma?; y si es divisible, una vez más el razonamiento irá en busca de aquello que lo mantiene unido, con lo cual tendremos un proceso al infinito. Cabría además preguntarse, en relación con las partes del alma, qué poder posee cada una de ellas respecto del cuerpo, ya que, si la totalidad del alma es la que mantiene unido a todo el cuerpo, conviene que, a su vez, cada una de ellas mantenga unida alguna parte del cuerpo. Esto, sin embargo, parece imposible: es difícil incluso de imaginar qué parte —y cómo— corresponde al intelecto mantener unida.

De otro lado, salta a la vista que las plantas y, entre los animales, ciertos

insectos viven aún después de haber sido divididos, como si los trozos poseyeran un alma idéntica específicamente ya que no numéricamente: cada una de las partes tiene, en efecto, sensibilidad y se mueve localmente durante un cierto tiempo. No es nada extraño, por lo demás, que no continúen haciéndolo indefinidamente ya que carecen de órganos con que conservar su naturaleza. Sin embargo, no es menos cierto que en cada uno de los trozos se hallan todas las partes del alma y que cada una de éstas es de la misma especie que las demás y que el alma total, como si cada parte del alma no fuera separable de las demás, por más que el alma toda sea divisible. Parece, además, que el principio existente en las plantas es un cierto tipo de alma: los animales y las plantas, desde luego, solamente tienen en común este principio. Principio que, además, se da separado del principio sensitivo si bien ningún ser posee sensibilidad a no ser que posea también aquél[21].

LIBRO SEGUNDO

Capítulo primero

Donde se recurre a la doctrina expuesta en la Metafísica para definir al alma como entidad —entiéndase forma, esencia y definición— del viviente

Quedan explicadas ya las doctrinas transmitidas por nuestros predecesores en torno al alma. Volvamos, pues, de nuevo desde el principio e intentemos definir qué es el alma y cuál podría ser su definición más general[22].

Solemos decir que uno de los géneros de los entes es la entidad y que ésta puede ser entendida, en primer lugar, como materia —aquello que por sí no es algo determinado—, en segundo lugar, como estructura y forma en virtud de la cual puede decirse ya de la materia que es algo determinado y, en tercer lugar, como el compuesto de una y otra. Por lo demás, la materia es potencia, mientras que la forma es entelequia. Ésta, a su vez, puede entenderse de dos maneras, según sea como la ciencia o como el acto de teorizar.

Por otra parte y a lo que parece, entidades son de manera primordial los cuerpos y, entre ellos, los cuerpos naturales: éstos constituyen, en efecto, los principios de todos los demás. Ahora bien, entre los cuerpos naturales los hay que tienen vida y los hay que no la tienen; y solemos llamar vida a la autoalimentación, al crecimiento y al envejecimiento. De donde resulta que todo cuerpo natural que participa de la vida es entidad, pero entidad en el sentido de

entidad compuesta. Y puesto que se trata de un cuerpo de tal tipo —a saber, que tiene vida— no es posible que el cuerpo sea el alma: y es que el cuerpo no es de las cosas que se dicen de un sujeto, antes al contrario, realiza la función de sujeto y materia. Luego el alma es necesariamente entidad en cuanto forma específica de un cuerpo natural que en potencia tiene vida. Ahora bien, la entidad es entelequia, luego el alma es entelequia de tal cuerpo.

Pero la palabra «entelequia» se entiende de dos maneras: una, en el sentido en que lo es la ciencia, y otra, en el sentido en que lo es el teorizar. Es, pues, evidente que el alma lo es como la ciencia: y es que teniendo alma se puede estar en sueño o en vigilia y la vigilia es análoga al teorizar mientras que el sueño es análogo a poseer la ciencia y no ejercitarla. Ahora bien, tratándose del mismo sujeto la ciencia es anterior desde el punto de vista de la génesis, luego el alma es la entelequia primera de un cuerpo natural que en potencia tiene vida. Tal es el caso de un organismo. También las partes de las plantas son órganos, si bien absolutamente simples, por ejemplo, la hoja es envoltura del pericarpio y el pericarpio lo es del fruto; las raíces, a su vez, son análogas a la boca puesto que aquéllas y ésta absorben el alimento. Por tanto, si cabe enunciar algo en general acerca de toda clase de alma, habría que decir que es la entelequia primera de un cuerpo natural organizado. De ahí además que no quepa preguntarse si el alma y el cuerpo son una única realidad, como no cabe hacer tal pregunta acerca de la cera y la figura y, en general, acerca de la materia de cada cosa y aquello de que es materia. Pues si bien las palabras «uno» y «ser» tienen múltiples acepciones, la entelequia lo es en su sentido más primordial.

Queda expuesto, por tanto, de manera general qué es el alma, a saber, la entidad definitoria, esto es, la esencia de tal tipo de cuerpo. Supongamos que un instrumento cualquiera —por ejemplo, un hacha— fuera un cuerpo natural: en tal caso el «ser hacha» sería su entidad y, por tanto, su alma, y quitada ésta no sería ya un hacha a no ser de palabra. Al margen de nuestra suposición es realmente, sin embargo, un hacha: es que el alma no es esencia y definición de un cuerpo de este tipo, sino de un cuerpo natural de tal cualidad que posee en sí mismo el principio del movimiento y del reposo.

Pero es necesario también considerar, en relación con las distintas partes del cuerpo, lo que acabamos de decir. En efecto, si el ojo fuera un animal, su alma sería la vista. Esta es, desde luego, la entidad definitoria del ojo. El ojo, por su

parte, es la materia de la vista, de manera que, quitada ésta, aquél no sería en absoluto un ojo a no ser de palabra, como es el caso de un ojo esculpido en piedra o pintado. Procede además aplicar a la totalidad del cuerpo viviente lo que se aplica a las partes ya que en la misma relación en que se encuentra la parte respecto de la parte se encuentra también la totalidad de la potencia sensitiva respecto de la totalidad del cuerpo que posee sensibilidad como tal. Ahora bien, lo que está en potencia de vivir no es el cuerpo que ha echado fuera el alma, sino aquel que la posee. El esperma y el fruto, por su parte, son tal tipo de cuerpo en potencia. La vigilia es entelequia a la manera en que lo son el acto de cortar y la visión; el alma, por el contrario, lo es a la manera de la vista y de la potencia del instrumento. El cuerpo, a su vez, es lo que está en potencia. Y así como el ojo es la pupila y la vista, en el otro caso —y paralelamente— el animal es el alma y el cuerpo. Es perfectamente claro que el alma no es separable del cuerpo o, al menos, ciertas partes de la misma si es que es por naturaleza divisible: en efecto, la entelequia de ciertas partes del alma pertenece a las partes mismas del cuerpo. Nada se opone, sin embargo, a que ciertas partes de ella sean separables al no ser entelequia de cuerpo alguno. Por lo demás, no queda claro todavía si el alma es entelequia del cuerpo como lo es el piloto del navío.

El alma queda, pues, definida y esbozada a grandes rasgos de esta manera.

Capitulo segundo

Abundase en la definición emprendida en el capítulo anterior enriqueciéndola con la teoría de potencia y acto

Puesto que aquello que en sí es claro y más cognoscible, desde el punto de vista de la razón, suele emerger partiendo de lo que en sí es oscuro pero más asequible[23], intentemos de nuevo, de acuerdo con esta práctica, continuar con nuestro estudio en torno al alma. El enunciado definitorio no debe limitarse, desde luego, a poner de manifiesto un hecho —esto es lo que expresan la

mayoría de las definiciones—, sino que en él ha de ofrecerse también y patentizarse la causa. Sin embargo, los enunciados de las definiciones suelen ser a manera de conclusiones: por ejemplo, ¿qué es la cuadratura? —que un rectángulo equilátero sea equivalente a otro cuyos lados no sean iguales. Pero una definición tal no es sino el enunciado de una conclusión. Por el contrario, aquel que dice que la cuadratura es el hallazgo de una media proporcional, ése sí que expone la causa del asunto.

Digamos, pues, tomando la investigación desde el principio, que lo animado se distingue de lo inanimado por vivir. Y como la palabra «vivir» hace referencia a múltiples operaciones, cabe decir de algo que vive aun en el caso de que solamente le corresponda alguna de ellas, por ejemplo, intelecto, sensación, movimiento y reposo locales, amén del movimiento entendido como alimentación, envejecimiento y desarrollo. De ahí que opinemos también que todas las plantas viven. Salta a la vista, en efecto, que poseen en sí mismas la potencia y principio, en cuya virtud crecen y menguan según direcciones contrarias: todos aquellos seres que se alimentan de manera continuada y que se mantienen viviendo indefinidamente hasta tanto son capaces de asimilar el alimento, no crecen, desde luego, hacia arriba sin crecer hacia abajo, sino que lo hacen en una y otra y todas las direcciones. Por lo demás, esta clase de vida puede darse sin que se den las otras, mientras que las otras —en el caso de los vivientes sometidos a corrupción— no pueden darse sin ella. Esto se hace evidente en el caso de las plantas en las que, efectivamente, no se da ninguna otra potencia del alma. El vivir, por tanto, pertenece a los vivientes en virtud de este principio, mientras que el animal lo es primariamente en virtud de la sensación: de ahí que a aquellos seres que ni se mueven ni cambian de lugar, pero poseen sensación, los llamemos animales y no simplemente vivientes. Por otra parte, la actividad sensorial más primitiva que se da en todos los animales es el tacto. Y de la misma manera que la facultad nutritiva puede darse sin que se dé el tacto ni la totalidad de la sensación, también el tacto puede darse sin que se den las restantes sensaciones. Y llamamos facultad nutritiva a aquella parte del alma de que participan incluso las plantas. Salta a la vista que los animales, a su vez, poseen todos la sensación del tacto. Más adelante diremos por qué razón sucede así cada uno de estos hechos. Por ahora baste con decir que el alma es el principio de todas estas facultades y que se define por ellas: facultad nutritiva,

sensitiva, discursiva y movimiento. Ahora bien, en cuanto a si cada una de estas facultades constituye un alma o bien una parte del alma y, suponiendo que se trate de una parte del alma, si lo es de tal manera que re sulte separable únicamente en la definición o también en la realidad, no es difícil discernirlo en el caso de algunas de ellas, si bien el caso de algunas otras entraña cierta dificultad. En efecto: así como ciertas plantas se observa que continúan viviendo aunque se las parta en trozos y éstos se encuentren separados entre sí, como si el alma presente en ellas fuera —en cada planta— una entelequia pero múltiple en potencia, así también observamos que ocurre con ciertas diferencias del alma tratándose de insectos que han sido divididos: también, desde luego, cada uno de los trozos conserva la sensación y el movimiento local y, con la sensación, la imaginación y el deseo: pues allí donde hay sensación hay también dolor y placer, y donde hay éstos, hay además y necesariamente apetito. Pero por lo que hace al intelecto y a la potencia especulativa no está nada claro el asunto si bien parece tratarse de un género distinto de alma y que solamente él puede darse separado como lo eterno de lo corruptible. En cuanto al resto de las partes del alma se deduce claramente de lo anterior que no se dan separadas como algunos pretenden[24].

Que son distintas desde el punto de vista de la definición es, no obstante, evidente: la esencia de la facultad de sentir difiere de la esencia de la facultad de opinar de igual manera que difiere el sentir y el opinar; y lo mismo cada una de las demás facultades mencionadas. Más aún, en ciertos animales se dan todas estas facultades mientras en otros se dan algunas y en algunos una sola. Esto es lo que marca la diferencia entre los animales (por qué razón, lo veremos más adelante)[25]. Algo muy parecido ocurre también con las sensaciones: ciertos animales las poseen todas, otros algunas y otros, en fin, solamente una, la más necesaria, el tacto.

Pues bien, puesto que la expresión «aquello por lo que vivimos y sentimos» tiene dos acepciones —e igualmente la expresión «aquello por lo que sabemos»: solemos referirnos ya a la ciencia ya al alma, toda vez que decimos saber por una y otra; y lo mismo también la expresión «aquello por lo que sanamos»: cabe referirse ya a la salud ya a cierta parte del cuerpo o a todo él— tanto la ciencia como la salud son estructura, forma, definición y a manera de acto del sujeto que las recibe —del que recibe la ciencia y del que recibe la salud respectivamente

—, ya que, según nuestra opinión, el acto del agente tiene lugar en el paciente afectado por él; por el contrario, el alma es aquello por lo que vivimos, sentimos y razonamos primaria y radicalmente. Luego habrá de ser definición y forma específica, que no materia y sujeto. En efecto: dado que, como ya hemos dicho, la entidad se entiende de tres maneras —bien como forma, bien como materia, bien como el compuesto de ambas— y que, por lo demás, la materia es potencia mientras que la forma es entelequia y puesto que, en fin, el compuesto de ambas es el ser animado, el cuerpo no constituye la entelequia del alma, sino que, al contrario, ésta constituye la entelequia de un cuerpo. Precisamente por esto están en lo cierto cuantos opinan que el alma ni se da sin un cuerpo ni es en sí misma un cuerpo. Cuerpo, desde luego, no es, pero sí, algo del cuerpo, y de ahí que se dé un cuerpo y, más precisamente, en un determinado tipo de cuerpo: no como nuestros predecesores[26] que la endosaban en un cuerpo sin preocuparse de matizar en absoluto en qué cuerpo y de qué cualidad, a pesar de que ninguna observación muestra que cualquier cosa al azar pueda recibir al azar cualquier cosa. Resulta ser así, además, por definición: pues en cada caso la entelequia se produce en el sujeto que está en potencia y, por tanto, en la materia adecuada. Así pues, de todo esto se deduce con evidencia que el alma es entelequia y forma de aquel sujeto que tiene la posibilidad de convertirse en un ser de tal tipo.

Capítulo tercero

De cómo se relacionan entre sí las distintas facultades del alma y que ésta ha de definirse a través de aquéllas

En cuanto a las antedichas potencias del alma, en ciertos vivientes se dan todas —como decíamos[27]— mientras que en otros se dan algunas y en algunos, en fin, una sola. Y llamábamos potencias a las facultades nutritiva, sensitiva, desiderativa, motora y discursiva. En las plantas se da solamente la facultad nutritiva, mientras que en el resto de los vivientes se da no sólo ésta, sino

también la sensitiva. Por otra parte, al darse la sensitiva se da también en ellos la desiderativa. En efecto: el apetito, los impulsos y la voluntad son tres clases de deseo[28]; ahora bien, todos los animales poseen una al menos de las sensaciones, el tacto, y en el sujeto en que se da la sensación se dan también el placer y el dolor —lo placentero y lo doloroso—, luego si se dan estos procesos, se da también el apetito, ya que éste no es sino el deseo de lo placentero. De otro lado, los animales poseen la sensación del alimento, ya que la sensación del alimento no es sino el tacto: todos los animales, en efecto, se alimentan de lo seco y de lo húmedo, de lo caliente y de lo frío y el tacto es precisamente el sentido que percibe todo esto. Las otras cualidades las percibe el tacto sólo accidentalmente: y es que en nada contribuyen a la alimentación ni el sonido ni el color ni el olor. El sabor, sin embargo, constituye una de las cualidades táctiles. El hambre y la sed son apetitos: el hambre, de lo seco y caliente; la sed, de lo frío y húmedo; el sabor, en fin, es algo así como el regusto de estas cualidades. Más adelante se dilucidará todo esto[29]. Baste por ahora con decir que aquellos vivientes que poseen tacto poseen también deseo. Por lo que se refiere a si poseen además imaginación, no está claro y más adelante se analizará[30]. Por lo demás, hay animales a los que además de estas facultades les corresponde también la del movimiento local; a otros, en fin, les corresponde además la facultad discursiva y el intelecto: tal es el caso de los hombres y de cualquier otro ser semejante o más excelso, suponiendo que lo haya.

Es, por tanto, evidente que la definición de alma posee la misma unidad que la definición de figura, ya que ni en el caso de ésta existe figura alguna aparte del triángulo y cuantas a éste suceden, ni en el caso de aquélla existe alma alguna fuera de las antedichas. Es posible, pues, una definición común de figura que se adapte a todas pero que no será propia de ninguna en particular. Y lo mismo ocurre con las almas enumeradas. De ahí que resulte ridículo —en este caso como en otros— buscar una definición común, que no será definición propia de ninguno de los entes, en vez de atenerse a la especie propia e indivisible[31], dejando de lado definiciones de tal tipo. Por lo demás, la situación es prácticamente la misma en cuanto se refiere al alma y a las figuras: y es que siempre en el término siguiente de la serie se encuentra potencial-mente el anterior, tanto en el caso de las figuras como en el caso de los seres animados, por ejemplo, el triángulo está contenido en el cuadrilátero y la facultad

vegetativa está contenida en la sensitiva. Luego en relación con cada uno de los vivientes deberá investigarse cuál es el alma propia de cada uno de ellos, por ejemplo, cuál es la de la planta y cuál es la del hombre o la de la fiera. Y deberá además examinarse por qué razón se encuentran escalonadas del modo descrito[32]. Sin que se dé la facultad nutritiva no se da, desde luego, la sensitiva, si bien la nutritiva se da separada de la sensitiva en las plantas. Igualmente, sin el tacto no se da ninguna de las restantes sensaciones, mientras que el tacto sí que se da sin que se den las demás: así, muchos animales carecen de vista, de oído y de olfato. Además, entre los animales dotados de sensibilidad unos tienen movimiento local y otros no lo tienen. Muy pocos poseen, en fin, razonamiento y pensamiento discursivo. Entre los seres sometidos a corrupción, los que poseen razonamiento poseen también las demás facultades, mientras que no todos los que poseen cualquiera de las otras potencias poseen además razonamiento, sino que algunos carecen incluso de imaginación, mientras otros viven gracias exclusivamente a ésta[33]. En cuanto al intelecto teórico, es otro asunto[34]. Es evidente, pues, que la explicación de cada una de estas facultades constituye también la explicación más adecuada acerca del alma.

Capítulo cuarto

En que Aristóteles analiza la facultad nutritiva intercalando en este análisis una amplia e interesante digresión sobre el alma como causa

Si se pretende realizar una investigación en torno a estas facultades, es necesario captar desde el principio qué es cada una de ellas, para de esta manera pasar después a sus propiedades, etc. Pero si ha de decirse qué es cada una de ellas, por ejemplo, qué es la facultad intelectiva o la sensitiva o la nutritiva, antes aún habrá de definirse qué es inteligir o sentir: los actos y acciones son, en efecto, anteriores a las potencias desde el punto de vista de la definición[35]. Pero si esto es así, antes aún que los actos habrán de quedar definidos sus objetos; por

este motivo habría, pues, que tratar primero acerca de éstos, por ejemplo, acerca del alimento, lo sensible y lo inteligible. Esto aclarado, hablaremos en primer lugar acerca de la nutrición y la generación ya que el alma nutritiva se da —además de en los animales— en el resto de los vivientes y constituye la potencia primera y más común del alma; en virtud de ella en todos los vivientes se da el vivir y obras suyas son el engendrar y el alimentarse. Y es que para todos los vivientes que son perfectos[36] —es decir, los que ni son incompletos ni tienen generación espontánea— la más natural de las obras consiste en hacer otro viviente semejante a sí mismos —si se trata de un animal, otro animal, y si se trata de una planta, otra planta— con el fin de participar de lo eterno y lo divino en la medida en que les es posible: todos los seres, desde luego, aspiran a ello y con tal fin realizan cuantas acciones realizan naturalmente —la palabra «fin», por lo demás, tiene dos sentidos: objetivo y subjetivo—. Ahora bien, puesto que les resulta imposible participar de lo eterno y divino a través de una existencia ininterrumpida, ya que ningún ser sometido a corrupción puede permanecer siendo el mismo en su individualidad, cada uno participa en la medida en que le es posible, unos más y otros menos; y lo que pervive no es él mismo, sino otro individuo semejante a él, uno no en número, sino en especie.

Por otra parte, el alma es causa y principio del cuerpo viviente. Y por más que las palabras «causa» y «principio» tengan múltiples acepciones, el alma es causa por igual según las tres acepciones definidas: ella es, en efecto, causa en cuanto principio del movimiento mismo, en cuanto fin y en cuanto entidad de los cuerpos animados. Que lo es en cuanto entidad, es evidente: la entidad es la causa del ser para todas las cosas; ahora bien, el ser es para los vivientes el vivir y el alma es su causa y principio. Amén de que la entelequia es la forma de lo que está en potencia. Es evidente que el alma es también causa en cuanto fin. La Naturaleza —al igual que el intelecto— obra siempre por un fin y este fin constituye su perfección[37]. Pues bien, éste no es otro que el alma en el caso de los animales de acuerdo con el modo de obrar de la Naturaleza. Todos los cuerpos naturales, en efecto, son órganos del alma tanto los de los animales como los de las plantas: lo que demuestra que su fin es el alma. La palabra «fin», por lo demás, tiene dos sentidos, objetivo y subjetivo. Por último, el alma constituye también el principio primero del movimiento local, si bien tal potencia no se da en todos los vivientes. También la alteración y el crecimiento

existen en virtud del alma. En cuanto a la sensación, parece ser un cierto tipo de alteración y ningún ser que no participe del alma posee sensaciones. Lo mismo ocurre en el caso del crecimiento y del envejecimiento: que nada envejece ni crece naturalmente a no ser que se alimente y nada, a su vez, se alimenta a no ser que participe de la vida. Por cierto que Empédocles no atinó en la explicación de este proceso al afirmar que las plantas crecen hacia abajo al crecer las raíces porque tal es el lugar al que naturalmente se mueve la tierra y hacia arriba porque este es el lugar al que naturalmente se mueve el fuego. No interpreta acertadamente el «arriba» y el «abajo», ya que el arriba y el abajo no son lo mismo ni para cada uno de los seres ni para el universo como conjunto; antes al contrario, lo que es la cabeza para los animales eso son las raíces para las plantas, si es que hemos de considerar idénticos por sus funciones a órganos que son diversos[38]. Pero además, ¿qué es lo que mantiene unidos al fuego y a la tierra a pesar de que se mueven en sentido opuesto? Pues se disgregarían a no ser que haya algo que lo impida. Pero si lo hay, eso será el alma, causa del movimiento y de la nutrición.

Otros opinan que la naturaleza del fuego es, sin más, la causa de la nutrición y del crecimiento puesto que, a lo que se observa, es el único entre todos los cuerpos o elementos que se nutre y crece. De ahí que alguien pueda opinar que también es él el que realiza tal función en las plantas y animales. Sin embargo, es en cierto sentido concausa, pero no causa sin más: ésta es más bien el alma. Pues el crecimiento del fuego no tiene límite, en tanto dura el combustible, mientras que todos los seres naturalmente constituidos tienen un límite y una proporción en cuanto a su tamaño y crecimiento. Ahora bien, esta configuración corresponde al alma y no al fuego, a la forma más bien que a la materia.

Pero puesto que la misma potencia del alma es a la vez nutritiva y generativa, es necesario hablar primero acerca de la nutrición ya que por esta función se define frente a las demás potencias. Parece, por lo demás, que lo contrario constituye el alimento de lo contrario, bien entendido que no es así en el caso de todos los contrarios, sino en el de aquellos que no sólo se generan uno a partir del otro, sino que además se hacen crecer recíprocamente: y es que muchos contrarios tienen su génesis uno a partir del otro, pero no todos poseen contidad; por ejemplo, la salud que se genera a partir de la enfermedad. Es manifiesto, por otra parte, que ni siquiera todos los contrarios que poseen

cantidad se alimentan recíprocamente del mismo modo, pues si bien el agua es alimento del fuego, el fuego a su vez no alimenta al agua. Parece, pues, que los contrarios son respectivamente alimento y alimentado primordialmente en el caso de los cuerpos simples. El asunto, con todo, encierra una dificultad. Algunos opinan que lo semejante se alimenta y crece con lo semejante, mientras que —como dijimos— otros opinan a la inversa, es decir, que lo contrario se alimenta con lo contrario; éstos se apoyan en que lo semejante no puede ser afectado por la acción de lo semejante y, sin embargo, el alimento cambia al ser digerido y el cambio en todos los casos se produce hacia el término contrario o intermedio. Más aún, el alimento padece una cierta afección por parte del que se alimenta mientras que éste no resulta afectado por el alimento, del mismo modo que el artesano no es afectado por la materia, pero sí ésta por él; el artesano solamente cambia en cuanto pasa de la inactividad a la actividad. Por lo demás, la controversia depende de qué se entiende por alimento, si lo que se incorpora al principio o lo que se incorpora al final de la digestión. Si es tanto lo uno como lo otro —en un caso aún sin digerir y en el otro caso ya digerido— cabría hablar de alimento en ambos sentidos: así, pues, en la medida en que el alimento está aún sin digerir, lo contrario se alimenta de lo contrario, mientras que, en cuanto que está ya digerido, lo semejante se alimenta de lo semejante. Con que resulta evidente que las afirmaciones de unos y otros son a la vez acertadas y erróneas en cierto sentido. Y puesto que nada se alimenta a no ser que participe de la vida, lo alimentado será el cuerpo animado en tanto que animado: el alimento, pues, guarda relación —y no accidental— con el ser animado. Por otra parte, en el alimento hay que distinguir dos poderes, el de nutrir y el de hacer crecer: de una parte, el alimento hace crecer, en la medida en que el ser animado posee cantidad, y de otra, alimenta en la medida en que es individuo y entidad: el alimento, en efecto, conserva la entidad y ésta pervive gracias a él en la medida en que se alimenta. El alimentó es, en fin, principio de la generación, no del viviente que se alimenta, sino de otro semejante a éste, puesto que la entidad de éste existe ya y nada se engendra —sólo se conserva— a sí mismo. Luego el principio del alma al que corresponden tales funciones será una potencia capaz de conservar el sujeto que la posee en cuanto tal, mientras que el alimento es, por su parte, aquello que la dispone a actuar; de ahí que un ser privado de alimento no pueda continuar existiendo. Y puesto que intervienen tres factores

—lo alimentado, aquello con que se alimenta y el principio alimentador— el principio alimentador es el alma primera, lo alimentado es el cuerpo que la posee y, por último, aquello con que se alimenta es el alimento. Y como lo correcto es, por lo demás, poner a cada cosa un nombre derivado de su fin y el fin en este caso es engendrar otro ser semejante, el alma primera será el principio generador de otro ser semejante. Por último, la expresión «aquello con que se alimenta», puede entenderse de dos maneras lo mismo que «aquello con que se gobierna un barco»; la mano y el gobernalle, éste que mueve y es movido, aquélla que mueve únicamente. Ahora bien, todo alimento ha de encerrar necesariamente la posibilidad de ser digerido, siendo lo caliente el factor que realiza la digestión. De ahí que todo ser animado posea calor vital. Queda, pues, expuesto en líneas generales qué es la alimentación. No obstante, habrán de hacerse ulteriores aclaraciones en torno a ella en los tratados pertinentes[39].

Capítulo quinto

Se analizan en él las diversas acepciones de términos como «potencia», «padecer» y «alteración» y se delimita el sentido exacto con el que han de utilizarse en relación con el conocimiento sensible

Hechas ya estas precisiones, tratemos en general de toda sensación. Pues bien, la sensación —como ya se dijo— tiene lugar cuando el sujeto es movido y padece una afección: parece tratarse, en efecto, de un cierto tipo de alteración. Hay quienes añaden que lo semejante padece bajo el influjo de lo semejante: en qué medida es esto posible o imposible lo hemos dicho ya en el tratado general *En torno al hacer y al padecer*[40]. Está, por lo demás, el problema de por qué no hay percepción sensible de los órganos sensoriales mismos y por qué éstos no dan lugar a sensación alguna en ausencia de objetos exteriores, a pesar de que en ellos hay fuego, tierra y los demás elementos que constituyen el objeto de la sensación, ya por sí, ya por las cualidades que les acompañan. Es obvio al respecto que la facultad sensitiva no está en acto, sino solamente en potencia. De

ahí que le ocurra lo mismo que al combustible, que no se quema por sí solo sin el concurso del carburante; en caso contrario, se quemaría a sí mismo y no precisaría en absoluto de algo que fuera fuego en acto. Así pues, puesto que la palabra «sentir» solemos utilizarla con dos acepciones —solemos, en efecto, decir que «ve» y que «oye» todo aquél que puede ver y oír aunque acaso esté durmiendo, y también lo decimos del que está actualmente viendo y oyendo— habrá que distinguir igualmente en la palabra «sensación» dos acepciones[41], la una en potencia y la otra en acto. Y lo mismo «sentir», ya sea en potencia, ya en acto. Comencemos, pues, hablando como si padecer, ser movido y estar en acto fueran lo mismo: desde luego, el movimiento constituye también un cierto tipo de acto, si bien imperfecto, como quedó dicho en otro lugar[42]. Por otra parte, todos los seres padecen y son movidos por un agente que está en acto. De ahí que —como dijimos[43]— en cierto modo padecen bajo el influjo de lo semejante y en cierto modo bajo el influjo de lo desemejante: padece, en efecto, lo desemejante pero, una vez afectado, resulta ya semejante.

Pero es necesario precisar aún más lo relativo a la potencia y la entelequia, ya que hasta el momento venimos hablando de ella sin matizar[44]. En efecto, se es sabio de tres maneras. En primer lugar, en el sentido en que cabe decir de un hombre genéricamente que es sabio: en cuanto que el hombre pertenece al conjunto de aquellos seres que son sabios y poseen saber; en segundo lugar, en el sentido en que llamamos sabio al que domina la gramática. Uno y otro están en potencia, pero no de la misma manera, sino que el uno lo está en cuanto género apropiado y materia, mientras que el otro lo está en cuanto que puede ejercitar el saber cuando quiera, a no ser que se interponga algún obstáculo exterior. En tercer lugar viene el que está ya actualmente ejercitando el saber y sabe —en su sentido más genuino— que «esto es una A». Los dos primeros, por tanto, son sabios en potencia, si bien esta potencia la actualizan de diferente manera: aquél, sufriendo la alteración correspondiente al aprendizaje y pasando reiteradamente de un estado a su contrario; éste, por su parte, cuando de poseer la sensación o la gramática sin ejercitarlas pasa a ejercitarlas. Pero es que tampoco «padecer» significa siempre lo mismo, sino que en algunos casos se trata de una destrucción por la acción del contrario, mientras que en otros casos es más bien la conservación de lo que está en potencia por la acción de lo que está en entelequia, siendo lo uno y lo otro semejantes entre sí —en la medida en que esta

semejanza corresponde a la relación existente entre potencia y entelequia—. En efecto, el que posee el saber pasa a ejercitarlo, lo cual o no es en absoluto una alteración —puesto que se trata de un proceso hacia sí mismo y hacia la entelequia— o constituye otro género de alteración. De ahí que no sea correcto afirmar que el que piensa sufre una alteración cuando piensa, como tampoco cabe decir que quien edifica sufre alteración alguna al edificar. Así pues, el objeto que lleva hasta la entelequia a quien está en potencia de inteligir y pensar no puede, en rigor, decirse que «enseña», sino que habrá que utilizar otra palabra. Y en cuanto al que, estando en potencia, aprende y adquiere una ciencia bajo el influjo de otro que está en acto y le enseña, tampoco puede decirse —como queda explicado— que padezca o, en caso contrario, habrá que distinguir dos tipos de alteración, la una consistente en un cambio hacia estados pasivos y de privación, la otra hacia un estado activo, hacia su actividad natural.

El primer cambio del ser dotado de sensibilidad se produce bajo la acción del progenitor, de manera que, una vez engendrado, posee ya el sentir como el que posee una ciencia. Consiguientemente, la sensación en acto ha de considerarse análoga al acto de ejercitar la ciencia, si bien entre uno y otro existe una diferencia: en el caso de aquél los agentes del acto —lo visible, lo audible y el resto de los objetos sensibles— son exteriores. La causa de ello estriba en que mientras la sensación en acto es de objetos individuales, la ciencia es de universales y éstos se encuentran en cierto modo en el alma misma. De ahí que sea posible inteligir en sí mismo a voluntad, pero no sea posible percibir sensitivamente en sí mismo, ya que es necesaria la presencia del objeto sensible. Con las ciencias que se ocupan de objetos sensibles ocurre lo mismo y por la misma razón: porque los objetos sensibles forman parte de las realidades exteriores e individuales. Pero ocasión habrá más adelante de hacer precisiones ulteriores en torno a estas cuestiones[45]. Por el momento quede señalado que no siendo simple la expresión «en potencia», sino que en un sentido es como si dijéramos que un niño está en potencia de dirigir un ejército, y en otro sentido es como si dijéramos lo mismo de un adulto, la facultad sensitiva lo es de esta segunda manera. Ahora bien, puesto que no hay palabras distintas para expresar esta diferencia entre ambos tipos de potencia y ya está suficientemente aclarado que son distintas y cómo lo son, no queda más remedio que servirse de las expresiones «padecer» y «ser alterado» como términos más precisos. Por lo

demás y como queda dicho[46], la facultad sensitiva es en potencia, tal como lo sensible es ya en entelequia. Padece ciertamente en tanto no es semejante pero, una vez afectada, se asimila al objeto y es tal cual él.

Capítulo sexto

De qué y cuáles son los objetos sensibles propios, comunes y por accidente

Si pasamos ahora a estudiar cada uno de los sentidos, será preciso comenzar hablando acerca de los objetos sensibles. «Sensible» se dice de tres clases de objetos, dos de los cuales diremos que son sensibles por sí, mientras que el tercero lo es por accidente. De los dos primeros, a su vez, uno es propio de cada sensación y el otro es común a todas. Llamo, por lo demás, «propio» a aquel objeto que no puede ser percibido por ninguna otra sensación y en torno al cual no es posible sufrir error, por ejemplo, la visión del color, la audición del sonido y la gustación del sabor. El tacto, por su parte, abarca múltiples cualidades diferentes. En cualquier caso, cada sentido discierne acerca de este tipo de sensibles y no sufre error sobre si se trata de un color o de un sonido, si bien puede equivocarse acerca de qué es o dónde está el objeto coloreado, qué es o dónde está el objeto sonoro. Tales cualidades, por tanto, se dice que son propias de cada sentido mientras se dice que son comunes el movimiento, la inmovilidad, el número, la figura y el tamaño, ya que éstas no son propias de ninguna sensación en particular, sino comunes a todas. El movimien to, en efecto, es perceptible tanto al tacto como a la vista. Se habla, en fin, de «sensible por accidente» cuando, por ejemplo, esto blanco es el hijo de Diares. Que «es el hijo de Diares» se percibe por accidente, en la medida en que a lo blanco está asociado accidentalmente esto que se percibe. De ahí también que el que lo percibe no padezca en cuanto tal afección alguna bajo el influjo del sensible por accidente. Por último y en relación con los sensibles por sí, los sensibles por

excelencia son los propios ya que en función de ellos está naturalmente constituida la entidad de cada sentido.

Capitulo séptimo

Acerca de la visión y qué papel desempeñan en ella el color, la luz, el medio transparente y el órgano sensorial

Lo visible, pues, es el objeto de la vista[47]. Visible es, a su vez, el color así como otro objeto que carece de nombre, si bien cabe describirlo por medio de una frase[48]; en cualquier caso quedará claro a qué aludimos, especialmente por lo que vendrá a continuación. Lo visible es, por tanto, el color. Éste, a su vez, es lo que recubre a todas aquellas cosas que son visibles por sí —«por sí» no significa en este caso que la visibilidad forme parte de su definición, sino que poseen en sí mismas la causa de su visibilidad—. Todo color es un agente capaz de poner en movimiento a lo transparente en acto y en esto consiste su naturaleza. He ahí por qué el color no es visible si no hay luz, mientras que, a la luz, cualquier color de cualquier cosa resulta visible. Habrá que empezar, por tanto, diciendo qué es la luz.

Hay, pues, algo que es transparente. Y llamo «transparente» a aquello que es visible si bien —por decirlo en una palabra— no es visible por sí, sino en virtud de un color ajeno a él. Tales son el aire, el agua y multitud de sólidos: no son transparentes, en efecto, ni en tanto que agua ni en tanto que aire, sino porque en ellos se da una cierta naturaleza, la misma que se da en el cuerpo eterno situado en la región más alta del firmamento. La luz, a su vez, es el acto de esto, de lo transparente en tanto que transparente. Por el contrario, en los cuerpos transparentes en potencia se da la oscuridad. La luz es, pues, como el color de lo transparente cuando lo transparente está en entelequia bajo la acción del fuego o de un agente similar al cuerpo situado en la región superior del firmamento: y es que la propiedad inherente a éste es una y la misma que la del fuego. Queda

dicho, por tanto, qué es lo transparente y que es la luz, y cómo ésta no es ni fuego ni cuerpo alguno ni efluvio de cuerpo alguno —ya que en este caso sería también un cuerpo—, sino la presencia del fuego o cualquier otro agente similar en lo transparente, toda vez que es imposible que dos cuerpos ocupen simultáneamente el mismo lugar. Parece, además, que la luz es lo contrario de la oscuridad; ahora bien, la oscuridad es la privación de una disposición tal en lo transparente, luego evidentemente su presencia es la luz. Y han cometido un error Empédocles y quienquiera que con él haya afirmado que la presencia de la luz se produce al desplazarse ésta y situarse en un momento dado entre la Tierra y la capa celeste que la rodea, si bien tal movimiento nos pasa inadvertido. Tal afirmación, desde luego, no concuerda ni con la verdad del razonamiento ni con la evidencia de los hechos: y es que cabría que su desplazamiento nos pasara inadvertido tratándose de una distancia pequeña; pero que de oriente a occidente nos pase inadvertido constituye, en verdad, una suposición colosal.

Lo que recibe el color es lo incoloro, lo que recibe el sonido es lo insonoro. Incoloro es, por lo demás, tanto lo transparente como lo invisible o bien a duras penas visible, por ejemplo, lo oscuro. Esto último no es sino lo transparente pero no cuando es transparente en acto, sino cuando lo es en potencia: es que la misma naturaleza es unas veces oscuridad y otras luz.

Por otra parte, no todo lo que se ve es visible a la luz, sino solamente el color característico de cada cosa: ciertas cosas, desde luego, no se ven a la luz, y, sin embargo, producen sensaciones en la oscuridad, por ejemplo, todas aquéllas que aparecen ígneas y brillantes —no hay en nuestra lengua un término único para designarlas— como son los hongos, el asta y las cabezas, escamas y ojos de los peces. Sin embargo, no se percibe el color característico de ninguna de ellas. Por qué razón se ven tales cosas, es otro asunto. Por el momento quede claro, al menos, que lo que se ve a la luz es el color, y de ahí que éste no se vea si no hay luz: la esencia del color, en efecto, consiste en ser el agente que pone en movimiento a lo transparente en acto y la entelequia de lo transparente es, a su vez, la luz. Una prueba evidente de ello es que si colocamos cualquier cosa que tenga color directamente sobre el órgano mismo de la vista, no se ve. El funcionamiento adecuado, por el contrario, consiste en que el color ponga en movimiento lo transparente —por ejemplo, el aire— y el órgano sensorial sea, a su vez, movido por éste último con que está en contacto. No se expresa

acertadamente Demócrito en este punto cuando opina que si se produjera el vacío entre el órgano y el objeto, se vería hasta el más mínimo detalle, hasta una hormiga que estuviera en el cielo. Esto es, desde luego, imposible. En efecto, la visión se produce cuando el órgano sensorial padece una cierta afección; ahora bien, es imposible que padezca influjo alguno bajo la acción del color percibido, luego ha de ser bajo la acción de un agente intermedio; por fuerza ha de haber, pues, algo intermedio y, por tanto, hecho el vacío, no sólo no se verá hasta el más mínimo detalle, sino que no se verá en absoluto. Queda dicho ya por qué causa el color se ve únicamente a la luz. Por el contrario, el fuego se ve tanto a la luz como en la oscuridad y ha de ser así por fuerza, ya que lo transparente se hace transparente precisamente bajo su influjo. Lo dicho vale tambien, por lo demás, en relación con el sonido y el olor. En efecto, si están en contacto con el órgano sensorial, en ninguno de ellos se da la sensación correspondiente; más bien ocurre que por la acción del olor y el sonido se pone en movimiento el medio que, a su vez, pone en movimiento al órgano respectivo, mientras que si se coloca al objeto sonoro u oloroso directamente sobre el órgano sensorial, no se producirá sensación alguna. Y lo mismo pasa con el tacto y el gusto si bien no aparece con evidencia a la observación: más adelante quedará claro el por qué[49]. Por lo demás, el medio en el caso de los sonidos es el aire y en el caso del olor carece de nombre peculiar: se trata de una cierta afección que se da por igual en el aire y en el agua, y esta afección que se da en ambos elementos es al objeto oloroso lo que lo transparente es al color; la observación muestra, en efecto, que los animales acuáticos poseen también el sentido del olfato. Por su parte, el hombre —al igual que todos los animales terrestres que respiran— no puede oler a no ser que respire. La causa en relación con todo esto será expuesta también más adelante[50].

Capitulo octavo

Comencemos haciendo ahora algunas distinciones en torno al sonido y a la audición. El sonido puede entenderse de dos maneras, en acto y en potencia. De ciertas cosas decimos que carecen de sonido, por ejemplo, la esponja y la lana; de otras cosas —por ejemplo, el bronce y los objetos duros y lisos— decimos que sí lo tienen porque pueden sonar, es decir, pueden producir un sonido en acto en aquel medio que se encuentra entre ellas mismas y el oído. El sonido en acto es siempre producido por algo, contra algo y en algo[51]. El agente es, desde luego, un golpe y de ahí la imposibilidad de que se produzca un sonido si hay solamente una cosa, ya que el cuerpo que golpea y el golpeado han de ser distintos: luego lo que suena, suena contra algo. El golpe, a su vez, no se produce a no ser que haya un desplazamiento. Como acabamos de decir, el sonido no es el golpe de cualesquiera objetos; la lana, en efecto, no produce sonido alguno por más que la golpee, pero sí lo producen el bronce y toda suerte de objetos lisos y huecos: el bronce, por ser liso, y los objetos huecos porque en virtud de la repercusión producen reiterados golpes además del primero al no poder escapar el aire puesto en movimiento. Añadiremos que se oye en el aire y también en el agua, pero menos. El agente principal del sonido no es, sin embargo, ni el aire ni el agua, sino que es preciso que objetos duros se golpeen mutuamente y golpeen el aire. Esto último sucede cuando el aire se mantiene sin disgregarse al recibir el golpe. De ahí que suene cuando se le golpea con rapidez y violencia: es necesario que el movimiento del que golpea al aire sea más rápido que la disgregación de éste, algo así como si se intentara machacar un montón o un conjunto de granos de arena que se moviera con rapidez. En cuanto al eco, se produce al ser repelido como una pelota el aire exterior por el aire de dentro que se mantiene compacto a causa de la cavidad que lo limita y lo impide disgregarse. Por lo demás, parece ser que siempre se produce eco aunque no sea nítido. Con el sonido, pues, sucede como con la luz: también la luz se refleja siempre —en caso contrario no se produciría claridad por todas partes, sino que habría oscuridad fuera de la zona soleada— pero no siempre con la misma intensidad con que es reflejada por el agua, el bronce o cualquier otro objeto pulido: en este caso llega incluso a producir sombra, fenómeno por el cual solemos caracterizar a la luz. El vacío, por su parte, es considerado con acierto como el agente principal del oír: vacío parece ser, en efecto, el aire y éste es el

que hace oír cuando, compacto y sin perder su unidad, se pone en movimiento. No obstante y precisámente por carecer de cohesión, el aire no resuena, a no ser que el objeto golpeado sea liso, en cuyo caso el aire permanece compacto gracias a la superficie de aquél, ya que la superficie de un objeto liso es una. Es, pues, sonoro todo objeto capaz de poner en movimiento un conjunto de aire que se extienda con continuidad hasta el oído. El oído, por su parte, está naturalmente adaptado al aire[52] y precisamente porque está inmerso en el aire, al moverse el de fuera se mueve el de dentro. He aquí por qué el animal no oye por todas las partes de su cuerpo, así como tampoco le entra el aire por todas partes, ya que el órgano que actúa como centro motor y que está animado no tiene aire por todas partes. El aire es de por sí insonoro por ser fácilmente disgregable, pero cuando se le impide disgregarse, su movimiento se convierte en sonido. En cuanto al aire que hay en los oídos, está encerrado con el fin de que permanezca inmóvil, de manera que pueda percibir con exactitud todas las variedades del movimiento. He aquí la causa de que oigamos también dentro del agua: que ésta no penetra hasta el aire congénito mismo, ni siquiera penetra en el interior de la oreja gracias al laberinto; si sucede esto último, no se oye, así como tampoco en el caso de que la membrana sufra una lesión, caso análogo a cuando se lesiona la piel que recubre la pupila. Por lo demás, un indicio de si se oye o no es que la oreja rezumbe permanentemente como un cuerno, ya que el aire encerrado en las orejas está continuamente animado de un movimiento peculiar: el sonido, sin embargo, no es algo suyo, sino foráneo. Y la gente dice que oímos con algo «vacío y que rezumba», precisamente porque oímos con un órgano que contiene una determinada cantidad de aire.

¿Qué es lo que suena, el objeto que golpea o el golpeado? Más bien uno y otro aunque de distinta manera: el sonido es, en efecto, el movimiento de algo capaz de moverse en la forma en que lo hacen aquellos objetos que, al hacerlos chocar, rebotan en una superficie lisa. Ya ha quedado aclarado que no todo objeto que golpea y es golpeado suena, por ejemplo, si una aguja choca con otra aguja; antes al contrario, es preciso que el objeto golpeado sea liso para que rebote y vibre el aire en bloque.

En cuanto a las diferencias entre los sonidos, se ponen de manifiesto en el sonido en acto: y es que, de la misma manera que no se ven los colores si no hay luz, tampoco se pueden percibir lo agudo y lo grave si no hay sonido.

«Agudo» y «grave» son palabras que proceden por metáfora a partir de las cualidades tactiles: lo agudo, efectivamente, mueve el órgano mucho en poco tiempo, mientras que lo grave lo mueve poco en mucho tiempo. Y no es que lo agudo sea rápido y lo grave lento, sino que la diferencia de cualidad entre el movimiento de lo uno y de lo otro es el resultado de su rapidez y su lentitud respectivamente[53]. A lo que parece, guardan una cierta analogía con el modo en que lo agudo y lo obtuso actúan sobre el tacto: lo agudo es como si pinchara mientras que lo obtuso es como si empujara precisamente porque aquello mueve en poco tiempo y esto en mucho; y de ahí que accidentalmente lo uno resulte ser rápido y lo otro lento. En relación con el sonido basten, pues, estas precisiones. La voz es un tipo de sonido exclusivo del ser animado: ningún ser inanimado, por tanto, emite voz si bien por analogía se dice que emiten voz, por ejemplo, la flauta, la lira y todos aquellos seres inanimados cuyos sonidos poseen longitudes varias, tono y articulación: la voz, desde luego, parece implicar todo esto.

Por otra parte, muchos animales no poseen voz, por ejemplo, los que carecen de sangre y —entre los sanguíneos— los peces. Y es lógico que así sea toda vez que el sonido es un movimiento del aire. Por lo demás, aquellos peces de que se dice que poseen voz —como los del río Aqueloo— se limitan a producir sonidos con las branquias o con cualquier otra parte por el estilo.

La voz, por el contrario, es un sonido producido por un animal pero no con una parte cualquiera del cuerpo. Ahora bien, puesto que todo sonido tiene lugar cuando algo golpea sobre algo y en algo y esto último es el aire, lo lógico es que solamente emitan voz aquellos animales que reciben aire en su interior. Y es que la Naturaleza se sirve del aire inspirado para una doble actividad, lo mismo que se sirve de la lengua para gustar y para hablar, y si bien el gusto es algo necesario —y de ahí que se dé en la mayoría de los animales—, la posibilidad de expresarse no tiene otra finalidad que la perfección; pues bien, del mismo modo la Naturaleza se sirve del aire, no sólo con vistas a regular la temperatura interior como algo necesario —el motivo se expondrá en otra parte—[54], sino también con vistas a la voz, de manera que se añada una perfección al que la posee. El órgano de la respiración es, a su vez, la laringe, cuyo funcionamiento está al servicio de otra parte, a saber, el pulmón: precisamente en virtud de este órgano los animales terrestres poseen más calor que los demás. Ahora bien, es la zona que rodea al corazón la que de manera primordial necesita de la respiración. De

ahí que sea imprescindible que el aire penetre al ser inspirado. En conclusión, la voz es el golpe del aire inspirado, por la acción del alma residente en estas partes del cuerpo, contra lo que se denomina tráquea. Y, como ya dijimos, no todo sonido de un animal es voz —cabe, en efecto, producir sonidos con la lengua así como tosiendo—, sino que ha de ser necesariamente un ser animado el que produzca el golpe sonoro y éste ha de estar asociado a alguna representación, puesto que la voz es un sonido que posee significación y no simplemente, como la tos, el sonido del aire inspirado. Por lo demás, la voz se emite al hacer que golpee contra la tráquea el aire contenido en ella sirviéndose al efecto del inspirado. Prueba de ello es que ni al inspirar ni al respirar se puede emitir voz, sino solamente cuando se retiene el aire, ya que, reteniéndolo, se imprimen con él los movimientos correspondientes. Resulta igualmente claro por qué los peces carecen de voz: porque no tienen laringe. Y no tienen este órgano, a su vez, porque ni respiran ni reciben el aire en su interior. Por qué razón, es otro asunto[55].

Capítulo noveno

Que se dedica al estudio del olor y del olfato y también de su diferente manera de funcionar en los animales que respiran y en los peces

Por lo que se refiere al olfato y al objeto oloroso, definirlos con precisión resulta más difícil que en el caso de los sentidos ya expuestos: en qué consiste el olor no está tan claro, desde luego, como lo está el sonido, la luz o el color. La causa de ello estriba, a su vez, en que tal sentido carece en nosotros de precisión y es inferior en agudeza al de muchos animales. El hombre, en efecto, capta torpemente los olores y no percibe objeto alguno oloroso a no ser con dolor o placer, prueba de que el órgano sensorial carece de agudeza. Es probable que los animales de ojos duros se hallen afectados de una deficiencia análoga en cuanto al modo de percibir los colores, siéndoles imposible distinguir las diferencias

cromáticas a no ser por la confianza o temor que les infunden: tal es el modo en que percibe los olores el género humano. Parece existir, por otra parte, cierta analogía entre este sentido y el gusto, así como entre las distintas especies de sabores y de olores, si bien el gusto posee en nosotros mayor agudeza precisamente por tratarse de un cierto tipo de tacto, y ser éste el sentido más agudo que posee el hombre: pues si bien es inferior a muchos animales en los restantes sentidos, sin embargo es capaz de percibir por medio del tacto con mucha más precisión que el resto de los animales. Y de ahí que sea el más inteligente de los animales. Prueba de ello es que en el género humano los hay por naturaleza mejor y peor dotados en función de este órgano sensorial y no en función de ningún otro: los de carne dura son por naturaleza mal dotados intelectualmente mientras que los de carne blanda son bien dotados.

El olor, como el sabor, puede ser también dulce y amargo. Por lo demás, ciertas cosas poseen el olor y el sabor correlativos —quiero decir, por ejemplo, olor dulce y sabor dulce— mientras otras los poseen contrarios. De la misma manera, un olor puede ser también picante, áspero, ácido o untuoso. En cualquier caso y precisamente porque —como decíamos— los olores no se captan con tanta nitidez como los sabores, aquéllos han recibido su denominación de éstos en virtud de la semejanza de sus objetos: el dulce es el olor del azafrán y la miel, el picante es el del tomillo y otras cosas por el estilo. Y del mismo modo ocurre con los restantes olores. Por otra parte, con cada uno de los sentidos pasa como con el oído: éste tiene por objeto lo audible y lo inaudible, aquél lo visible y lo invisible y *el* olfato lo oloroso y lo inodoro. Inodoro es tanto lo que carece en absoluto de olor como aquello que lo tiene tenue o imperceptible. Y de modo análogo se utiliza la palabra «insípido».

También la olfación se realiza a través de un medio, sea éste el aire o el agua. Todos los indicios son, desde luego, de que los animales acuáticos —tanto si son sanguíneos como si no lo son— perciben el olor lo mismo que aquellos cuyo medio es el aire: algunos de ellos, en efecto, vienen desde lejos al encuentro de la comida atraídos por el olor. Esto plantea evidentemente un problema, si partimos de que todos los animales perciben los olores de la misma manera y dado que el hombre huele cuando aspira mientras que cuando deja de aspirar —bien porque expulse o retenga el aire— no huele ni de lejos ni de cerca, ni siquiera colocando el objeto directamente sobre la nariz en su parte interior —

que el objeto no se perciba si está colocado directamente sobre el órgano sensorial es algo común a todos los animales; que no se perciba a no ser cuando se aspira es, sin embargo, algo peculiar de los hombres; es evidente por experiencia—. De todo esto resultaría que los animales no sanguíneos —puesto que no respiran— han de poseer algún sentido distinto de los ya enunciados. Lo que, por otra parte, es imposible, si es que en realidad perciben el olor, ya que el sentido de lo oloroso —tanto si es bien como si es maloliente— es precisamente el olfato[56]. Amén de que es patente a la observación cómo estos animales son destruidos por los mismos olores fuertes que el hombre, por ejemplo, el del asfalto, el del azufre, etc. Lo que implica necesariamente que perciben los olores aunque no sea al respirar. Parece, en cualquier caso, que este órgano sensorial es diferente en el caso del hombre y en el de los demás animales, de igual manera que los ojos del hombre son diferentes de los de los animales de ojos duros: aquéllos tienen los párpados como protección y a manera de cubierta, de modo que no pueden ver a no ser que los muevan y levanten; los animales de ojos duros, por el contrario, no tienen nada análogo, sino que ven directamente lo que hay en lo transparente. Paralelamente y al igual que el ojo, los hay que tienen al descubierto el órgano olfativo, mientras que en los animales que respiran este órgano tiene una cubierta que se descubre al inspirar, al dilatarse las venas y los poros. He aquí por qué los animales que respiran no perciben olores cuando están sumergidos en un medio húmedo: porque únicamente huelen cuando aspiran y no es posible hacer esto último estando en un medio húmedo. El olor es de lo seco así como el sabor es de lo húmedo; el órgano olfativo es, por su parte, seco en potencia.

Capítulo décimo

Que se ocupa en estudiar el sentido del gusto y su objeto propio, el sabor

Lo gustable es una cierta clase de tangible[57]. He ahí la razón por la cual no es posible percibirlo a través de un cuerpo extraño interpuesto: tampoco es esto posible en el caso del tacto. Además, el cuerpo que posee sabor, es decir, lo gustable, se da en un elemento húmedo como en su materia y lo húmedo, a su vez, es algo tangible. De donde resulta que, de vivir sumergidos en agua, percibiríamos lo dulce diluido en ella pero no a través del agua como medio, sino por hallarse diluido en ella como cuando de una bebida se trata. El color, por el contrario, no se percibe de esta manera —porque se halle mezclado— ni tampoco en forma de efluvios. Para el sabor no hay, por tanto, medio alguno. Ahora bien, de igual manera que lo visible es el color, lo gustable es el sabor. Por lo demás, un objeto carente de humedad no produce la sensación de sabor, sino que ha de poseer humedad ya en acto ya en potencia como, por ejemplo, lo salado, que es a la vez fácilmente soluble y colabora a la salivación de la lengua. Y así como la vista tiene por objeto no sólo lo visible y lo invisible —la oscuridad es invisible pero es también la vista quien la discierne—, sino además lo deslumbrante —que también es invisible aunque de manera distinta que la oscuridad—, el oído tiene por objeto no sólo el sonido y el silencio, audible aquél e inaudible éste, sino también el sonido excesivo: éste es al oído como lo deslumbrante a la vista ya que el sonido excesivo y violento resulta en cierto modo tan inaudible como el tenue; téngase en cuenta que «invisible» se dice no sólo de lo que es totalmente invisible —«imposible» se dice en este sentido en relación con otros temas—, sino también de aquello que, aun siendo naturalmente visible, no se ve o se ve mal; en este último sentido se dice (de la golondrina) «que no tiene pies» y (de ciertas frutas) «que no tienen hueso»[58].

De modo análogo, el gusto tiene como objeto lo gustable y lo insípido, esto último, bien que posea un sabor mínimo e imperceptible, bien que sea destructor del gusto. El origen de esta distinción parece encontrarse, por lo demás, en lo potable y lo no potable, ya que de lo uno y lo otro hay gusto; ahora bien, mientras lo segundo es malo y destructor del gusto, lo primero es conforme a la naturaleza de éste. Lo potable, en fin, es común al tacto y al gusto.

Puesto que lo gustable es húmedo, resulta necesario que el órgano que lo percibe no sea húmedo en acto pero tampoco incapaz de humedecerse. En efecto, el gusto sufre una cierta afección bajo la acción de lo gustable, en tanto que gustable. Es necesario, pues, que el órgano del gusto se humedezca, para lo

cual ha de tener la capacidad de humedecerse sin destruirse, pero no ha de ser húmedo en acto. Prueba de ello es que la lengua no percibe sabores ni cuando está reseca, ni tampoco cuando está excesivamente húmeda, en cuyo caso el contacto tiene lugar con la humedad ya presente en la lengua misma: así, cuando, tras haber probado un sabor fuerte, se prueba otro a continuación y cuando a los enfermos les parecen amargas todas las cosas porque las perciben con la lengua impregnada de tal humedad.

En cuanto a las especies de sabores —y al igual que en el caso de los colores— son simples los contrarios, lo dulce y lo amargo mientras que lo untuoso tiene del primero y lo salado del segundo; intermedios, en fin, son lo picante, lo áspero, lo agrio y lo ácido: éstas parecen ser, más o menos, las diferencias de los sabores. En conclusión, la facultad gustativa es aquella que es tal en potencia y lo gustable, a su vez, es aquello que la actualiza.

Capítulo undécimo

En que se estudia el tacto y se dedica una atención preferente a la cuestión de si el contacto con el objeto es inmediato o se realiza al través de un medio

Lo que se afirme de lo tangible ha de afirmarse también del tacto: o sea, que si el tacto no constituye un sentido sino varios, las cualidades tangibles serán también necesariamente múltiples. Su dificultad encierra, por lo demás, la cuestión de si se trata de uno o varios sentidos y cuál es el órgano del tacto: si lo es la carne —y en otros animales algo análogo— o no, en cuyo caso aquélla sería un medio mientras que el órgano primario sería algún otro localizado en el interior[59]. El primero de estos problemas proviene de que todo sentido parece limitarse a un par de contrarios, por ejemplo, la vista a lo blanco y lo negro, el gusto a lo dulce y lo amargo mientras que en lo tangible se dan múltiples contrariedades: caliente y frío, seco y húmedo, duro y blando y otras por el estilo. Esta dificultad se resuelve en cierto modo si tenemos en cuenta que

también en los demás sentidos se dan múltiples contrariedades —por ejemplo, en la voz no sólo hay agudeza y gravedad, sino además intensidad y suavidad, delicadeza y rudeza de voz y otras semejantes. También en el caso del color se dan otras diferencias similares—. No obstante, queda sin aclarar cuál es el objeto sensible que subyace a las contrariedades, aquello que sería en el tacto lo que el sonido es en el oído.

En cuanto a la cuestión de si el órgano sensorial es algo interno o no —en cuyo caso lo sería directamente la carne— me parece que no sirve en absoluto como prueba (a favor de lo segundo) el hecho de que la sensación se produzca al tocar. Pues aun en el supuesto de que se recubriera la carne tras fabricar al efecto algo así como una membrana, también ésta transmitiría la sensación nada más ponerse en contacto con el objeto; y, sin embargo, es obvio que en ella no se encuentra el órgano sensorial. Y suponiendo que tal membrana fuera congénita, la sensación se transmitiría con mayor rapidez aún. De donde resulta que esta parte del cuerpo (la carne) parece actuar (respecto del tacto) como actuaría (respecto de los demás sentidos) una capa de aire en que estuviéramos congénitamente envueltos: en tal caso nos parecería que percibíamos el sonido, el color y el olor con un único órgano y que vista, oído y olfato eran un único sentido. Pero el caso es que, al estar separado el medio a través del cual se producen los movimientos, los susodichos órganos se nos presentan claramente como diversos. En el caso del tacto, sin embargo, el asunto no resulta evidente. Y es que es imposible que el cuerpo animado esté constituido de aire o de agua puesto que ha de ser algo sólido. Sólo resta que sea una mezcla de estos elementos juntamente con tierra como lo son la carne y su análogo; luego el cuerpo, a su vez, es necesariamente el medio que naturalmente recubre al sentido del tacto, medio a través del cual se producen las múltiples sensaciones. Por lo demás, el tacto en el caso de la lengua pone de manifiesto cómo las sensaciones son múltiples: ella, en efecto, percibe todas las cualidades táctiles con el mismo órgano que el sabor. Por tanto, en el supuesto de que la carne percibiera también el sabor, gusto y tacto parecerían ser uno y el mismo sentido. De hecho, sin embargo, son dos como lo prueba el que no son convertibles.

Puesto que todo cuerpo tiene profundidad —se trata de la tercera dimensión — surge aquí otro problema. De una parte, cuando un cuerpo está situado entre dos cuerpos, éstos no pueden tener contacto entre sí. De otra parte, ni lo húmedo

ni lo mojado pueden darse sin un cuerpo, sino que por fuerza han de ser agua o contener agua; las cosas, en fin, que están en contacto entre sí dentro del agua, puesto que sus extremidades no están secas, han de tener por fuerza agua entre medias, a saber, el agua de que están empapadas sus superficies exteriores. Ahora bien, si es verdad, resulta imposible que una cosa esté en contacto con otra en el agua; y del mismo modo ocurrirá en el aire —ya que el aire es a las cosas que están en él lo que el agua es a las que están en el agua— por más que nos demos menos cuenta al igual que tampoco se dan cuenta los animales acuáticos si los cuerpos que tocan están mojados. ¿La sensación se realiza, pues, de la misma manera para todos los objetos o, más bien, de manera distinta para los distintos objetos, según la opinión actualmente generalizada de que el gusto y el tacto actúan por contacto y los demás a distancia? Esto último no sucede en realidad; antes al contrario, incluso lo duro y lo blando lo percibimos a través de otros cuerpos al igual que lo sonoro, lo visible y lo oloroso, si bien éstos últimos los percibimos a distancia y aquéllos de cerca: de ahí que el medio nos pase inadvertido. Desde luego que todo lo percibimos a través de un medio que, sin embargo, nos pasa inadvertido en el caso de aquellos objetos. Y es que, como ya dijimos más arriba, en el caso de que percibiéramos todos los tangibles a través de una membrana, sin que nos diéramos cuenta de que se halla en medio, nos encontraríamos en una situación similar a aquella en que de hecho nos encontramos en el agua y en el aire: nos parece que realmente estamos en contacto con los objetos y que nada hay entre medias. No obstante, lo tangible difiere de los objetos visibles y audibles en cuanto que éstos son percibidos al ejercer el medio cierto influjo sobre nosotros, mientras que los objetos tangibles los percibimos influidos no por el medio, sino a la vez que el medio; algo así como el que es golpeado a través de un escudo: no es que el escudo lo golpee tras ser él golpeado; antes bien, sucede que ambos resultan golpeados conjuntamente. En suma, lo que el aire y el agua son respecto de la vista, el oído y el olfato, eso mismo parece ser la carne y la lengua (respecto del tacto y del gusto): entre ellas y el órgano sensitivo se da la misma relación que en el caso de aquéllos. Desde luego, ni en aquellos sentidos ni en éstos habría sensación suponiendo que el órgano esté en contacto con el objeto, por ejemplo, si se coloca un cuerpo blanco directamente sobre el ojo. Lo que una vez más pone de manifiesto que el órgano del tacto es interno, ya que sólo en tal supuesto viene a

suceder con él lo mismo que con los demás sentidos, que los objetos directamente situados sobre el órgano no se perciben: pues bien, los objetos situados directamente sobre la carne se perciben, luego la carne es únicamente un medio para el sentido del tacto.

Tangibles son, pues, las diferencias del cuerpo en tanto que cuerpo. Y llamo diferencias a las que definen a los elementos: caliente y frío, seco y húmedo, de las que hemos hablado con anterioridad en el tratado *Acerca de los elementos*[60]. El órgano perceptor de las mismas es, a su vez, el del tacto, es decir, aquella parte del cuerpo que constituye el asiento donde primariamente se da el sentido denominado tacto y que es en potencia tales cualidades: percibir sensitivamente es, en efecto, sufrir una cierta afección, y de ahí que el agente haga que esta parte —que está en potencia— sea tal cual él mismo es en acto. Esta es la razón por la cual no percibimos lo que está igual de caliente, frío, duro o blando que el órgano y sí los objetos que lo están más que él: es que el sentido es a manera de un término medio, entre los contrarios sensibles. Por eso mismo discierne los objetos sensibles, porque el término medio es capaz de discernir, ya que respecto de cada extremo viene a ser el contrario. Y de la misma manera que el órgano que ha de recibir lo blanco y lo negro no ha de ser ni lo uno ni lo otro en acto, pero sí ambas cosas en potencia —y lo mismo en el caso de los demás sentidos — también en el caso del tacto el órgano no ha de ser ni frío ni caliente. Más aún, de la misma manera que la vista tiene por objeto lo visible y lo invisible —y lo mismo ocurre con los demás sentidos respecto de sus objetos— también el tacto tiene por objeto lo tangible y lo intangible. Intangibles son, a su vez, ya lo que posee en grado mínimo la característica de los cuerpos tangibles —como sucede con el aire— ya los excesos en las cualidades tangibles, como ocurre con los cuerpos destructores.

Queda, pues, esquemáticamente expuesto lo relativo a cada uno de los sentidos.

Capítulo duodécimo

Donde Aristóteles define al sentido en general como facultad capaz de recibir las formas sensibles sin la materia y propone ciertas consideraciones basándose en esta definición

En relación con todos los sentidos en general ha de entenderse que sentido es la facultad capaz de recibir las formas sensibles sin la materia al modo en que la cera recibe la marca del anillo sin el hierro ni el oro: y es que recibe la marca de oro o de bronce pero no en tanto que es de oro o de bronce. A su vez y de manera similar, el sentido sufre también el influjo de cualquier realidad individual que tenga color, sabor o sonido, pero no en tanto que se trata de una realidad individual, sino en tanto que es de tal cualidad y en cuanto a su forma. El órgano primario es, por su parte, aquel en el cual reside semejante potencia. Desde luego que la potencia no se distingue realmente del órgano pero su esencia es distinta: en caso contrario, el ser dotado de sensibilidad sería, en cuanto tal, una magnitud; y, sin embargo, ni la esencia de la facultad sensitiva ni el sentido son magnitud, sino más bien su proporción idónea y su potencia.

A partir de estas explicaciones queda claro además por qué los excesos de los sensibles destruyen los órganos de la sensación: en efecto, si el movimiento del órgano resulta demasiado fuerte, desaparece la proporción idónea —y esto es el sentido— al igual que desaparecen la armonía y el tono si se pulsan violentamente las cuerdas. Queda claro también por qué las plantas no están dotadas de sensibilidad a pesar de que poseen una parte del alma y a pesar de que padecen bajo el influjo de las cualidades sensibles, puesto que se enfrían y calientan: la razón está en que no poseen el término medio adecuado ni el principio capaz de recibir las formas de los objetos sensibles (sin la materia), sino que reciben el influjo de éstas unido a la materia. Cabría, en fin, preguntarse si lo que no puede percibir olores padece bajo el influjo del olor, lo que no puede ver, bajo la acción del color y así sucesivamente en los demás casos. Pues bien, si lo oloroso es precisamente el olor, el olor —de producir algún efecto— producirá precisamente la sensación olfativa: luego ningún ser incapaz de percibir olores podrá padecer bajo la acción del olor. El razonamiento vale también para las demás sensaciones. Y los seres capaces de percibir son afectados por el objeto sensible solamente en la medida en que poseen la capacidad de percibirlo. Esto se pone de manifiesto también de la siguiente

manera: ni la luz o la oscuridad ni el sonido ni el olor actúan sobre los cuerpos; los que actúan son los cuerpos en que se dan tales cualidades, por ejemplo, es el aire acompañado de truenos el que rompe el tronco del árbol. Cabe objetar, sin embargo, que las cualidades tangibles y los sabores sí que actúan: ¿qué agente, si no, es el que actúa sobre los seres inanimados y los altera? Y si esto es así, ¿por qué no van a actuar también aquellas cualidades? Lo que ocurre es, en definitiva, que no todos los cuerpos resultan afectados bajo la acción del olor y del sonido: los cuerpos que resultan afectados son aquellos que carecen de contornos consistentes y se desvanecen como el aire que, al ser afectado, deviene oloroso. ¿Qué es, entonces, captar un olor además de sufrir una determinada afección? ¿No será que captar un olor es además percibir sensitivamente, algo que el aire no hace, puesto que se limita a resultar perceptible cuando es afectado?

LIBRO TERCERO

Capítulo primero

Que no existe ningún otro sentido aparte de los cinco ya expuestos, pero sí una sensibilidad común cuyas funciones comienzan a estudiarse en este capítulo

Que no existe ningún otro sentido aparte de los cinco —me refiero a vista, oído, olfato, gusto y tacto— cabe confirmarlo de la siguiente manera[61]. Puesto que de hecho tenemos sensación de todo aquello que constituye el objeto del sentido del tacto —en efecto, todas las cualidades de lo tangible en tanto que tangible nos son perceptibles al tacto—, habrá de suponerse por fuerza que, si nos falta alguna sensación, es que nos falta, a su vez, algún órgano sensorial. Ahora bien, las cualidades que percibimos al entrar en contacto con ellas son perceptibles por medio del tacto, sentido que de hecho no nos falta; en cuanto a las cualidades que no percibimos directamente sino a través de un medio, las percibimos en virtud de los cuerpos simples —me refiero, en concreto, al aire y al agua—. Por lo que se refiere a este último caso los hechos son los siguientes: si varias cualidades sensibles heterogéneas se perciben a través de un único medio, el sujeto dotado de un órgano de la naturaleza de éste será capaz por fuerza de percibir ambas cualidades —así, por ejemplo, si el órgano está compuesto de aire y puesto que el aire es el medio trasmisor del sonido y del color—; si, por el contrario, son más de uno los medios trasmisores de una única

cualidad —por ejemplo, tanto el aire como el agua son medios trasmisores del color al ser ambos trasparentes— entonces el sujeto dotado de un órgano constituido por uno solo de estos elementos percibirá la cualidad trasmitida a través de ambos. Pues bien, entre los cuerpos simples solamente los dos citados —aire y agua— son elementos constitutivos de los órganos sensoriales: la pupila es de agua; el oído, de aire, y el olfato, de ambos, mientras que el fuego o no entra en la composición de ninguno o es común a todos —ya que ningún ser sin calor es capaz de sentir— y la tierra, en fin, o no forma parte de ninguno o, en todo caso, entra en la composición del órgano del tacto. De donde resulta que no existe órgano sensitivo alguno fuera de los de agua y aire. Éstos, por lo demás, los poseen de hecho ciertos animales. Por tanto, todos los sentidos posibles se dan en aquellos animales que no son ni incompletos ni imperfectos; hasta el topo —puede observarse— posee ojos bajo la piel. En conclusión: a no ser que exista algún otro cuerpo simple, o bien alguna cualidad que no esté presente en cuerpo alguno de este mundo, no cabe la posibilidad de que nos falte algún sentido.

Tampoco es posible que exista un órgano especial para los sensibles comunes, es decir, aquellos que percibimos por accidente[62] por medio de cada sentido como son movimiento, reposo, figura, magnitud, número y unidad. Todos éstos los percibimos gracias al movimiento: por ejemplo, gracias al movimiento percibimos la magnitud y, por tanto, también la figura ya que también la figura es una magnitud; el reposo, a su vez, lo percibimos por la ausencia de movimiento y el número por la negación del continuo así como por los sensibles propios, dado que cada sensación percibe una sola cualidad[63]. Queda evidenciada, por tanto, la imposibilidad absoluta de que exista un sentido especial para estos sensibles —por ejemplo, para el movimiento— ya que en tal supuesto ocurriría lo que ocurre cuando percibimos lo dulce con la vista. En este caso sucede que de hecho poseemos sensación de lo uno y lo otro y gracias a ello reconocemos ambas cualidades cuando se dan juntas. De no ser de este modo, los sensibles comunes no podríamos percibirlos a no ser por accidente: como ante el hijo de Cleón percibimos no que es el hijo de Cleón, sino que es algo blanco, si bien lo blanco, a su vez, es por accidente hijo de Cleón. Contra esto último, sin embargo, está el hecho de que poseemos una sensación común y no por accidente de los sensibles comunes. No hay, pues, un sentido especial, ya que, de haberlo, no podríamos percibir los sensibles comunes a no ser, como

queda dicho que percibimos al hijo de Cleón[64].

Los sentidos particulares perciben por accidente las cualidades sensibles propias de los demás —pero no en tanto que son sentidos particulares, sino en tanto que constituyen uno solo— siempre que se produce una sensación conjunta sobre un mismo objeto, por ejemplo, que la bilis es amarga y amarilla. A ningún sentido particular corresponde, por tanto, decir que ambas cualidades constituyen un único objeto: de ahí la posibilidad de equivocarse al pensar, por ejemplo, que algo es bilis porque es amarillo.

Cabría preguntarse, en fin, con qué finalidad poseemos varios sentidos y no uno solo. Seguramente es así para que no nos pasen inadvertidos los sensibles comunes y concomitantes, como movimiento, magnitud y número. Y es que, de existir solamente la vista y siendo lo blanco su objeto, estos sensibles comunes nos pasarían más fácilmente inadvertidos: al darse color y magnitud conjuntamente, podría parecemos que todo ello es la misma cosa. Sin embargo y puesto que los comunes se dan también en otras cualidades sensibles, se pone de manifiesto la peculiaridad de cada uno de ellos.

Capítulo segundo

En que se continúa y concluye el análisis de la sensibilidad común

Dado que percibimos que vemos y oímos, el acto de ver habrá de percibirse forzosamente o con la vista o con algún otro sentido. Ahora bien, en este último supuesto el mismo sentido captaría la vista y el color, objeto de ésta[65]. Luego habrá dos sentidos que capten el mismo objeto a no ser que el mismo sentido se capte a sí mismo. Pero es que, además, si fuera otro el sentido encargado de captar la vista o bien habrá una serie infinita o bien habrá, en último término, algún sentido que se capte a sí mismo. Establezcamos esto, pues, respecto del primero de la serie. Queda, con todo, una dificultad: puesto que «percibir con la

vista» es «ver» y lo que se ve es un color o bien algo que tiene color, si aquello que ve puede, a su vez, ser visto, será porque aquello que primariamente ve posee color. Por lo pronto, es evidente que «percibir con la vista» tiene más de un significado: incluso cuando no vemos, distinguimos con la vista la oscuridad y la luz, aunque no de la misma manera. Pero es que, además, aquello que ve está en cierto modo coloreado, ya que cada órgano sensorial es capaz de recibir la cualidad sensible sin la materia. De ahí que queden las sensaciones e imágenes en los órganos sensoriales aun en ausencia de las cualidades sensoriales.

El acto de lo sensible y el del sentido son uno y el mismo, si bien su esencia no es la misma. Me refiero, por ejemplo, al sonido en acto y al oído en acto: cabe, desde luego, que alguien, teniendo oído, no esté oyendo, así como no siempre está sonando lo que es sonoro; no obstante, cuando lo que puede oír está en acto y lo que puede sonar suena, se producen conjuntamente el oído en acto y el sonido en acto: cabría llamarlos respectivamente audición a aquél y «soñación» a éste. Y puesto que el movimiento, la acción y la pasión se dan en aquello que es actualizado, tanto el sonido como el oído en acto han de darse necesariamente en el oído en potencia, ya que el acto del agente y motor tiene lugar en el paciente —de ahí que no sea necesario que lo que mueve sea, a su vez, movido—. El acto de lo que puede sonar es, por tanto, sonido o «soñación» y el de lo que puede oír es oído o audición. Doble es, pues, el significado de oído y doble el de sonido. La misma explicación es válida también para el resto de los sentidos y sensibles. Y así como la acción y la pasión se dan en el paciente y no en el agente, así también el acto de lo sensible y el de la facultad sensitiva tienen lugar en la facultad sensitiva. Por lo demás, en ciertos casos existe un nombre para ambos actos —por ejemplo, «soñación» y audición— mientras que en otros casos uno u otro carecen de nombre: el acto de la vista se llama visión mientras que el del color carece de nombre; el acto del gusto se llama gustación pero el del sabor carece de nombre.

Puesto que uno es el acto del sentido y el de lo sensible, por más que su esencia sea distinta, es necesario que, considerados desde este punto de vista, el oído y el sonido desaparezcan y permanezcan a una; y también el sabor y la gustación, etc. Considerados desde el punto de vista de la potencia no es necesario, sin embargo, que así ocurra. Los primeros fisiólogos explicaban esto inadecuadamente, al considerar que nada hay blanco ni negro

independientemente de la vista, y que tampoco hay sabor independientemente del gusto. Acertaban en parte y en parte se equivocaban: y es que, partiendo de que el sentido y el sensible se entienden de dos maneras, en potencia y en acto, su aserto se cumple en relación con éste, pero no se cumple en relación con aquélla. Pero ellos no distinguían diversos sentidos al referirse a asuntos cuya formulación implica sentidos diversos.

Si la voz consiste en una cierta armonía, y voz y oído son en cierto modo una sola cosa —si bien en cierto modo no son una y la misma cosa— y si la armonía consiste a su vez en una cierta proporción, necesariamente también el oído ha de consistir en una cierta proporción. De ahí que cualquier exceso, tanto lo agudo como lo grave, destruya el oído y cualquier exceso en los sabores destruya el gusto y lo excesivamente brillante u oscuro destruya la vista en el caso de los colores y lo mismo el olor fuerte —ya sea dulce o amargo— en el caso del olfato: es porque el sentido consiste en una cierta proporción. De ahí también que las cualidades sensibles resulten placenteras cuando, puras y sin mezcla, caen dentro de la proporción: en tal caso, por ejemplo, lo agudo, lo dulce o lo salado resultan sin duda alguna placenteros. En general, sin embargo, lo mixto constituye mejor una armonía que lo agudo o lo grave. Para el tacto, a su vez, resulta placentero lo templado o fresco. El sentido, por su parte, es la proporción. Los excesos en lo sensible, en fin, producen ya dolor ya destrucción.

Evidentemente, cada sentido —asentado en el órgano sensorial en tanto que órgano sensorial— tiene su objeto sensible correspondiente y discierne las diferencias de su objeto sensible correspondiente, por ejemplo, la vista lo blanco y lo negro, el gusto lo dulce y lo amargo. Y lo mismo pasa con los demás sentidos. Ahora bien, si discernimos lo blanco y lo dulce y cada una de las cualidades sensibles de cada una de las demás, será que percibimos también sus diferencias por medio de alguna facultad. Y ha de ser necesariamente por medio de un sentido, ya que de cualidades sensibles se trata. Con lo que se pone una vez más de manifiesto que la carne no constituye el órgano sensorial último ya que, en tal caso, la facultad discerniente habría de estar por fuerza en contacto con lo sensible para discernirlo. Tampoco cabe, por otra parte, discernir por medio de sentidos diversos que lo dulce es distinto de lo blanco, sino que ambas cualidades han de manifestarse a un único sentido: de no ser así, cabría por la misma razón que se pusiera de manifiesto la diferencia entre dos cualidades

percibiendo yo la una y tú la otra. Es, pues, necesario que sea una facultad única la que enuncie que son diferentes, ya que diferentes son lo dulce y lo blanco. Lo enuncia, pues, la misma facultad y, puesto que lo enuncia, es que también intelige y percibe.

Está claro, por tanto, que no es posible discernir cualidades separadas por medio de sentidos separados. Del argumento siguiente se desprende además que tampoco es posible hacerlo en momentos separados: y es que, así como el principio que enuncia que lo bueno y lo malo son distintos es uno y el mismo principio, así también cuando dice que uno de ellos es distinto lo está diciendo al mismo tiempo del otro y este «al mismo tiempo» no es accidental a la enunciación. Quiero decir que si, por ejemplo, afirmo en este momento que es distinto, no es que afirme que es distinto en este momento. La facultad que discierne las cualidades sensibles, por su parte, enuncia en este momento que son distintas en este momento: las dos cosas, por tanto, a una. Luego es indivisible y discierne en un tiempo indivisible.

Pero —cabe objetar— resulta imposible que una misma cosa se mueva con movimientos contrarios en tanto que es indivisible y en un tiempo indivisible. Supongamos, en efecto, que se trata de lo dulce: esto pondrá en movimiento al sentido y a la intelección de una cierta manera, mientras lo amargo lo hará de la manera contraria y lo blanco de una manera distinta: ¿ocurrirá, pues, que la facultad discerniente es indivisible, numéricamente una e inseparable en el tiempo pero que está a la vez diversificada en su ser?

Esto supuesto, cabría que percibiera las cualidades separadas en cierto modo en tanto que divisible y en cierto modo en tanto que indivisible: sería, pues, divisible en su ser pero a la vez indivisible local, temporal y numéricamente. Pero ¿no es esto imposible? En efecto, una facultad que es idéntica a sí misma e indivisible podrá ser ambos contrarios en potencia pero no actual-mente; antes bien, dejará de ser una al actualizarse. No cabe ser blanco y negro a la vez y, por tanto, tampoco es posible recibir la acción de ambas formas, suponiendo que el sentido y la intelección estén en acto.

Ocurre, más bien, lo que con el punto tal como algunos lo entienden: que es indivisible en la medida en que cabe considerarlo como uno o como dos. En tanto que indivisible, la facultad discerniente es una y discierne simultáneamente; pero en tanto que divisible no es una ya que usa dos veces

simultáneamente de la misma señal. En la medida, pues, en que utiliza el límite como dos, discierne dos objetos que resultan separados para una facultad en cierto modo dividida; pero en la medida en que utiliza el límite como uno, discierne simultáneamente.

De este modo queda analizado lo relativo a aquel principio en cuya virtud decimos que el animal posee sensibilidad.

Capítulo tercero

Que se dedica al estudio de la imaginación señalándose cuidadosamente los rasgos diferenciales que la distinguen del resto de las actividades cognoscitivas

Es usual definir al alma primordialmente a través de dos notas diferenciales, el movimiento local y la actividad de inteligir y pensar[66]. El inteligir y el pensar, por su parte, presentan una gran afinidad con la percepción sensible: en uno y otro caso, en efecto, el alma discierne y reconoce alguna realidad. De ahí que los antiguos lleguen a afirmar que pensar y percibir sensiblemente son lo mismo: Empédocles, por ejemplo, decía que «con lo que está presente (a la percepción) aumenta a los hombres el conocimiento»[67] y, en otro lugar, que «de ahí les viene el cambiar constantemente en lo que piensan»[68] y lo mismo, en fin, quiere decir aquella frase de Homero de que «tal es, en efecto, su intelecto»[69]. Y es que todos ellos suponen que el inteligir —al igual que percibir sensiblemente— es algo corporal y que se percibe y piensa lo semejante con lo semejante, como ya hemos explicado al comienzo de este estudio. En todo caso deberían haber ofrecido además y simultáneamente una explicación satisfactoria acerca del error, puesto que éste es más frecuente aún en los animales y el alma permanece en él más tiempo (que en la verdad). De sus teoría resulta necesariamente al respecto que o bien —como algunos dicen— todas las apariencias son verdaderas o bien el error consiste en el contacto con lo desemejante ya que esto es lo contrario de conocer lo semejante con lo

semejante. Contra lo último, sin embargo, está la doctrina comúnmente aceptada de que el error y la ciencia respecto de los contrarios son lo mismo.

Pues bien, es evidente que percibir sensiblemente y pensar no son lo mismo ya que de aquello participan todos los animales y de esto muy pocos. Pero es que tampoco el inteligir —me refiero a aquel en que caben tanto el inteligir con rectitud como el inteligir sin rectitud; el inteligir con rectitud está constituido por la prudencia, la ciencia y la opinión verdadera, y el inteligir sin rectitud por lo contrario de ellas— tampoco inteligir, digo, es lo mismo que percibir sensiblemente: prueba de ello es que la percepción de los sensibles propios es siempre verdadera y se da en todos los animales, mientras que el razonar puede ser también falso y no se da en ningún animal que no esté dotado además de razón.

La imaginación es, a su vez, algo distinto tanto de la sensación como del pensamiento. Es cierto que de no haber sensación no hay imaginación y sin ésta no es posible la actividad de enjuiciar. Es evidente, sin embargo, que la imaginación no consiste ni en inteligir ni en enjuiciar. Y es que aquélla depende de nosotros; podemos imaginar a voluntad —es posible, en efecto, crear ficciones y contemplarlas como hacen los que ordenan las ideas mnemotécnicamente creando imágenes— mientras que opinar no depende exclusivamente de nosotros por cuanto que es forzoso que nos situemos ya en la verdad ya en el error. A esto se añade que cuando opinamos de algo que es terrible o espantoso, al punto y a la par sufrimos de la impresión y lo mismo si es algo que nos encorajina; tratándose de la imaginación, por el contrario, nos quedamos tan tranquilos como quien contempla en pintura escenas espantosas o excitantes. Existen también, por lo demás, diferentes maneras de enjuiciar como son ciencia, opinión, prudencia y sus contrarios; en cuanto a sus rasgos diferenciales, es otro asunto.

Puesto que el inteligir es algo distinto de la sensación y puesto que abarca, según parece, tanto el imaginar como el enjuiciar, nos ocuparemos de esta última actividad una vez que hayamos precisado lo relativo a la imaginación. Pues bien, si la imaginación es aquello en virtud de lo cual solemos decir que se origina en nosotros una imagen —exclusión hecha de todo uso metafórico de la palabra— ha de ser una de aquellas potencias o disposiciones, por medio de las cuales discernimos y nos situamos ya en la verdad ya en el error. Y éstas son sentido,

opinión, intelecto y ciencia[70].

Que la imaginación no es un sentido se deduce con evidencia de los hechos siguientes. El sentido está en potencia o en acto —por ejemplo, vista y visión— mientras que una imagen puede presentarse sin que se dé ni lo uno ni lo otro, como ocurre en los sueños. Además, el sentido está siempre presente y disponible pero no la imaginación. Por otra parte, si fueran lo mismo en acto, la imaginación podría darse en todas las bestias; sin embargo, no parece que así sea en la hormiga, la abeja o el gusano. Más aún, las sensaciones son siempre verdaderas mientras que las imágenes son en su mayoría falsas. Amén de que cuando nuestra percepción del objeto sensible es exacta no solemos decir «me imagino que es un hombre»; antes bien, solemos decirlo cuando no percibimos con claridad. Es entonces cuando se dan las sensaciones verdaderas y falsas. Por último y como ya dijimos anteriormente, incluso con los ojos cerrados aparecen visiones.

Pero la imaginación no puede ser tampoco ninguna de las disposiciones habituales o potencias a las que siempre acompaña la verdad, como son la ciencia o el intelecto: y es que la imaginación puede ser también falsa. Sólo queda ver, pues, si es opinión, puesto que la opinión puede ser verdadera o falsa. Ahora bien, la opinión va siempre acompañada de convicción —no es, desde luego, posible mantener una opinión si no se está convencido— y en ninguna bestia se da convicción a pesar de que muchas de ellas posean imaginación. Además, toda opinión implica convicción, la convicción implica haber sido persuadido y la persuasión implica la palabra. Y si bien algunas bestias poseen imaginación, sin embargo no poseen palabra. Queda, pues, evidenciado que la imaginación no es ni una opinión acompañada de una sensación, ni una opinión producida por una sensación, ni el conjunto de opinión y sensación. De todo esto resulta también evidente que (según tales teorías)[71] la opinión no recae sobre otro objeto que aquel sobre el cual recae, en su caso, la sensación: quiero decir, la imaginación viene a ser la opinión de que es blanco unida a la sensación de lo blanco y no, desde luego, la opinión de que es bueno unida a la sensación de lo blanco. Imaginar viene a ser, pues, opinar acerca del objeto sensible percibido no accidentalmente. Ahora bien, ciertos objetos sensibles presentan una imagen falsa a los sentidos y, sin embargo, son enjuiciados de acuerdo con la verdad: por ejemplo, la imagen del sol aparece como de un pie de diámetro y, no obstante, el

que lo ve está persuadido de que es mayor que el orbe habitado. Sucede, por tanto, una de dos: o bien —sin que varíe el hecho y sin que el individuo en cuestión lo haya olvidado ni haya cambiado su convicción al respecto— la opinión verdadera ha desaparecido o bien —en caso de que aún la mantenga— tal opinión es necesariamente verdadera y falsa a la vez. Sin embargo, una opinión verdadera sólo se convierte en falsa cuando el hecho varía sin que uno se haya dado cuenta de ello.

La imaginación, por tanto, ni se identifica con ninguno de los tipos de conocimiento señalados ni es tampoco algo resultante de su combinación. Pero, puesto que es posible que cuando algo se mueve se mueva otra cosa bajo su influjo, y puesto que además la imaginación parece consistir en un movimiento que no se produce si no existe sensación, ya que parece tener lugar en los seres dotados de sensibilidad y recaer sobre los mismos objetos que la sensación; puesto que, por último, es posible que bajo el influjo de la sensación en acto se produzca un movimiento y tal movimiento ha de ser necesariamente similar a la sensación, resulta que un movimiento de este tipo no podrá darse sin sensación ni tener lugar en seres carentes de sensibilidad, el ser que lo posea podrá realizar y padecer múltiples acciones gracias a él y, en fin, él mismo podrá ser tanto verdadero como falso. Esto último sucede en virtud de lo siguiente. En primer lugar, la percepción de los sensibles propios es verdadera o, al menos, encierra un mínimo de falsedad. En segundo lugar, está la percepción del sujeto de que tales cualidades son accidentes; en esto cabe ya equivocarse: en efecto, no se equivocará en si es blanco, pero sí puede equivocarse en si lo blanco es tal cosa o tal otra. Por último y en tercer lugar, está la percepción de los sensibles comunes, aquellos que acompañan a los sensibles por accidente y en los cuales se dan los sensibles propios: me refiero, por ejemplo, al movimiento y al tamaño que acompañan a los sensibles propios y acerca de los cuales es ya especialmente fácil equivocarse en la percepción. Por su parte, el movimiento producido por la sensación actual diferirá de la sensación misma en cada uno de estos tres tipos de percepción. El movimiento que corresponde al primer tipo de percepción es verdadero cuando la sensación está presente, mientras que los otros dos pueden ser falsos tanto si la sensación está presente como si está ausente y de manera muy especial si el objeto se encuentra lejos. Así, pues, si ninguna otra facultad posee las características expuestas excepto la imaginación

y ésta consiste en lo dicho, la imaginación será un movimiento producido por la sensación en acto. Y como la vista es el sentido por excelencia, la palabra «imaginación» *(phantasía)* deriva de la palabra «luz» *(pháos)* puesto que no es posible ver sin luz. Y precisamente porque las imágenes perduran y son semejantes a las sensaciones, los animales realizan multitud de conductas gracias a ellas, unos animales —por ejemplo, las bestias— porque carecen de intelecto y otros —por ejemplo, los hombres— porque el intelecto se les nubla a veces tanto en la enfermedad como en el sueño.

En cuanto a la imaginación —qué es y por qué— valga, pues, lo antedicho.

Capítulo cuarto

Que contiene una exposición general sobre la naturaleza del intelecto y de la actividad de inteligir

Por lo que se refiere a aquella parte del alma con que el alma conoce y piensa —ya se trate de algo separable, ya se trate de algo no separable en cuanto a la magnitud, pero sí en cuanto a la definición— ha de examinarse cuál es su característica diferencial y cómo se lleva a cabo la actividad de inteligir. Ahora bien, si el inteligir constituye una operación semejante a la sensación, consistirá en padecer cierto influjo bajo la acción de lo inteligible o bien en algún otro proceso similar. Por consiguiente, el intelecto —siendo impasible— ha de ser capaz de recibir la forma, es decir, ha de ser en potencia tal como la forma pero sin ser ella misma y será respecto de lo inteligible algo análogo a lo que es la facultad sensitiva respecto de lo sensible. Por consiguiente y puesto que intelige todas las cosas, necesariamente ha de ser sin mezcla —como dice Anaxágoras[72]— para que pueda dominar o, lo que es lo mismo, conocer, ya que lo que exhibe su propia forma obstaculiza e interfiere a la ajena. Luego no tiene naturaleza alguna propia aparte de su misma potencialidad. Así pues, el denominado intelecto del alma —me refiero al intelecto con que el alma razona

y enjuicia— no es en acto ninguno de los entes antes de inteligir. De ahí que sería igualmente ilógico que estuviera mezclado con el cuerpo: y es que en tal caso poseería alguna cualidad, sería frío o caliente y tendría un órgano como lo tiene la facultad sensitiva; pero no lo tiene realmente. Por lo tanto, dicen bien los que dicen que el alma es el lugar de las formas[73], si exceptuamos que no lo es toda ella, sino sólo la intelectiva y que no es las formas en acto, sino en potencia. Por lo demás y si se tiene en cuenta el funcionamiento de los órganos sensoriales y del sentido, resulta evidente que la impasibilidad de la facultad sensitiva y la de la facultad intelectiva no son del mismo tipo: el sentido, desde luego, no es capaz de percibir tras haber sido afectado por un objeto fuertemente sensible, por ejemplo, no percibe el sonido después de sonidos intensos, ni es capaz de ver u oler, tras haber sido afectado por colores u olores fuertes; el intelecto, por el contrario, tras haber inteligido un objeto fuertemente inteligible, no intelige menos sino más, incluso, los objetos de rango inferior. Y es que la facultad sensible no se da sin el cuerpo, mientras que el intelecto es separable. Y cuando éste ha llegado a ser cada uno de sus objetos a la manera en que se ha dicho que lo es el sabio en acto —lo que sucede cuando es capaz de actualizarse por sí mismo[74]—, incluso entonces se encuentra en cierto modo en potencia, si bien no del mismo modo que antes de haber aprendido o investigado: el intelecto es capaz también entonces de inteligirse a sí mismo.

Pero, puesto que la magnitud y la esencia de la magnitud son cosas distintas y lo son también el agua y la esencia del agua —y otro tanto ocurre en otros muchos casos pero no en todos; en algunos es lo mismo—, será que el alma discierne la esencia de la carne y la carne, ya con facultades distintas, ya con una sola, pero dispuesta de distinta manera; y es que la carne no se da sin materia, sino que, al igual que lo chato, es un tipo determinado de forma en un tipo determinado de materia. Con la facultad sensitiva, pues, discierne lo caliente y lo frío así como aquellas cualidades de las que la carne constituye una cierta proporción combinatoria; en cuanto a la esencia de la carne, la discierne ya con otra facultad separada, ya con la misma facultad, siendo ésta respecto de sí misma lo que la línea curva es respecto de sí misma una vez enderezada. A su vez y por lo que se refiere a los entes abstractos, con la línea recta sucede como con lo chato, puesto que no se da sin el continuo; sin embargo, su esencia —si es que la esencia de la recta y la recta son cosas distintas— la discierne con otra

facultad. Supongamos, pues, que su esencia sea la diada: la discierne, por tanto, ya con otra facultad, ya con la misma dispuesta de otra manera. Así pues, digamos en general que el intelecto es separable en la misma medida en que los objetos son separables de la materia[75].

Cabe, por lo demás, plantearse el siguiente problema: si —como dice Anaxágoras— el intelecto es simple e impasible y nada tiene en común con ninguna otra cosa, ¿de qué manera conoce si el inteligir consiste en una cierta afección y de dos cosas, a lo que parece, la una actúa y la otra padece en la medida en que ambas poseen algo en común? Añádese a esto el problema de si el intelecto mismo es a su vez inteligible. De ser así o bien el intelecto se dará en las demás cosas —suponiendo que no sea inteligible en virtud de otra cosa y suponiendo que lo inteligible sea específicamente uno— o bien estará mezclado con algo que lo haga inteligible como las demás cosas.

En cuanto a la dificultad de que el paciente ha de tener algo en común con el agente, ¿no ha quedado ya contestada al decir que el intelecto es en cierto modo potencialmente lo inteligible si bien en entelequia no es nada antes de inteligir?[76]. Lo inteligible ha de estar en él del mismo modo que en una tablilla en la que nada está actualmente escrito: esto es lo que sucede con el intelecto. (En cuanto a la segunda dificultad) el intelecto es inteligible exactamente como lo son sus objetos. En efecto, tratándose de seres inmateriales lo que intelige y lo inteligido se identifican[77] toda vez que el conocimiento teórico y su objeto son idénticos —más adelante habrá de analizarse la causa por la cual no intelige siempre[78]—; pero tratándose de seres que tienen materia, cada uno de los objetos inteligibles está presente en ellos sólo potencialmente. De donde resulta que en estos últimos no hay intelecto —ya que el intelecto que los tiene por objeto es una potencia inmaterial— mientras que el intelecto sí que posee inteligibilidad.

Capítulo quinto

En que aparece la célebre y controvertida distinción aristotélica de dos intelectos, activo el uno y pasivo el otro

Puesto que en la Naturaleza toda existe algo que es materia para cada género de entes —a saber, aquello que en potencia es todas las cosas pertenecientes a tal género— pero existe además otro principio, el causal y activo al que corresponde hacer todas las cosas —tal es la técnica respecto de la materia— también en el caso del alma han de darse necesariamente estas diferencias. Así pues, existe un intelecto que es capaz de llegar a ser todas las cosas y otro capaz de hacerlas todas; este último es a manera de una disposición habitual como, por ejemplo, la luz: también la luz hace en cierto modo de los colores en potencia colores en acto. Y tal intelecto es separable, sin mezcla e impasible, siendo como es acto por su propia entidad. Y es que siempre es más excelso el agente que el paciente, el principio que la materia. Por lo demás, la misma cosa son la ciencia en acto y su objeto. Desde el punto de vista de cada individuo la ciencia en potencia es anterior en cuanto al tiempo, pero desde el punto de vista del universo en general no es anterior ni siquiera en cuanto al tiempo: no ocurre, desde luego, que el intelecto intelija a veces y a veces deje de inteligir. Una vez separado es sólo aquello que en realidad es y únicamente esto es inmortal y eterno. Nosotros, sin embargo, no somos capaces de recordarlo, porque tal principio es impasible, mientras que el intelecto pasivo es corruptible y sin él nada intelige[79].

Capítulo sexto

De cómo se lleva a cabo la intelección de los objetos compuestos y también la de los indivisibles

La intelección de los indivisibles tiene lugar en aquellos objetos acerca de los cuales no cabe el error. En cuanto a los objetos en que cabe tanto el error como la verdad, tiene lugar ya una composición de conceptos que viene a constituir

como una unidad. Empédocles dice que «donde nacieron muchas cabezas sin cuello»[80] posteriormente vienen a componerse por la fuerza de la amistad: así también se componen estos conceptos de por sí separados, por ejemplo, lo inconmensurable y la diagonal. En cuanto a los acontecimientos pasados o futuros, el tiempo forma parte también de la intelección y la composición. El error, en efecto, tiene lugar siempre en la composición: y es que al afirmar que lo blanco es no-blanco se ha hecho entrar a lo no-blanco en composición. Cabe, por lo demás, hablar igualmente de división en todos estos casos. Por otra parte, el error y la verdad no tienen lugar solamente al afirmar que Cleón es blanco, sino también que lo era o lo será. En fin, quien compone llevando a cabo cada unión es el intelecto.

Puesto que la palabra «indivisible» puede entenderse de dos maneras, en potencia o en acto, nada impide que la longitud se intelija como algo indivisible —en tal caso es, en efecto, indivisible en acto[81]— y que se haga en un tiempo indivisible. Y es que el tiempo es divisible e indivisible de manera semejante a como lo es la longitud. No cabe, pues, decir qué parte se intelige en cada una de las mitades del tiempo, ya que las partes no existen, sino en potencia, antes de dividirse el todo. Pero si se intelige por separado cada una de las dos mitades, entonces se divide también y a la par el tiempo y cada una de las mitades viene a ser como un todo de longitud. Sin embargo, si se intelige como una totalidad en que se integran ambas partes potenciales, entonces se intelige también en un tiempo que abarca a ambas. En cuanto a lo que es indivisible no según la cantidad, sino según la forma, se intelige en un tiempo indivisible y por medio de un acto indivisible del alma. El acto en que se intelige y el tiempo en que se intelige son, a su vez, divisibles accidentalmente; pero no porque los continuos espacial y temporal (inteligidos en ellos) se dividan, sino en la medida en que tales continuos permanecen indivisos[82]; y es que en éstos hay algo indivisible —por más que no exista separado— que hace que el tiempo y la extensión constituyan una unidad, algo que está presente por igual en todo continuo, sea temporal o espacial.

Por lo que se refiere al punto y, en general, a todo aquello que actúa como elemento divisorio siendo en sí indivisible, su intelección se realiza del mismo modo que la de la privación. Y lo mismo ha de decirse en relación con otros casos, por ejemplo, cómo se conoce lo malo o lo negro: desde luego que de

algún modo se conocen por medio de su contrario. El intelecto que los conoce ha de ser, pues, en potencia (ambos contrarios) y uno de ellos ha de encontrarse en él. Y si alguna causa hay que carezca de contrario, una causa tal se conocerá a sí misma y existirá en acto y separada.

Al igual que la afirmación, la enunciación predica algo de un sujeto y siempre es verdadera o falsa. No ocurre lo mismo, sin embargo, con todo tipo de intelección, sino que cuando se intelige qué es algo en cuanto a su esencia, la intelección es verdadera y no predica nada de ningún sujeto. Pero así como la visión es verdadera cuando se trata del sensible propio pero no siempre es verdadera cuando se trata de si lo blanco es un hombre o no, así también sucede en relación con los objetos separados de la materia.

Capítulo séptimo

De cuál es la conexión existente entre las distintas facultades cognoscitivas y muy especialmente entre la imaginación y el intelecto

La ciencia en acto y su objeto son la misma cosa. Por su parte, la ciencia en potencia es anterior en cuanto al tiempo tratándose de cada individuo, pero desde el punto de vista del universo en general no es anterior ni siquiera en cuanto al tiempo: y es que todo lo que se origina procede de un ser en entelequia. De otra parte, es obvio que lo sensible hace que la facultad sensitiva pase de la potencia al acto sin que ésta, desde luego, padezca afección o alteración alguna. De ahí que se trate de otra especie de movimiento, ya que el movimiento —como decíamos[83]— es esencialmente el acto de lo que no ha alcanzado su fin mientras que el acto entendido de un modo absoluto —el de lo que ha alcanzado su fin— es otra cosa. Así pues, la percepción es análoga a la mera enunciación y a la intelección. Pero cuando lo percibido es placentero o doloroso, la facultad sensitiva —como si de este modo estuviera afirmándolo o negándolo— lo persigue o se aleja de ello[84]. Placer y dolor son el acto del término medio en

que consiste la sensibilidad para lo bueno y lo malo en cuanto tales. Esto mismo son también el deseo y la aversión en acto: las facultades del deseo y la aversión no se distinguen, pues, realmente ni entre sí ni de la facultad sensitiva. No obstante, su esencia es distinta.

En vez de sensaciones, el alma discursiva utiliza imágenes. Y cuando afirma o niega (de lo imaginado) que es bueno o malo, huye de ello o lo persigue. He ahí cómo el alma jamás intelige sin el concurso de una imagen. El proceso es similar a cuando el aire hace que la pupila adquiera una determinada cualidad y ésta, a su vez, actúa sobre otra cosa —y lo mismo pasa con el oído— si bien, en última instancia, la facultad sensitiva es una y uno es el término medio en que consiste por más que sea múltiple en su esencia. Más arriba quedó ya dicho[85] con qué discierne el alma la diferencia entre lo dulce y lo caliente, pero ha de decirse una vez más ahora. Se trata, desde luego, de una facultad cuya unidad es como la del límite. En cuanto a las facultades que en ella convergen —y que constituyen una unidad no sólo de analogía, sino también de número[86]— son la una a la otra lo que sus objetos son entre sí. ¿Qué diferencia puede haber, en efecto, entre preguntarse cómo se disciernen cualidades heterogéneas y cómo se disciernen cualidades contrarias, por ejemplo, blanco y negro? Sea, pues, «A» —lo blanco— respecto de «B» —lo negro— como «C» (la facultad que discierne lo blanco) respecto de «D» (la facultad que discierne lo negro), es decir, como cada una de aquellas cualidades respecto de la otra. Y lo mismo da conmutar los términos[87]. Suponiendo, por tanto, que «CD» se den en uno y el mismo sujeto, tendremos un caso análogo al de «AB»: en realidad constituyen una y la misma cosa, si bien su esencia no es la misma —e igual ocurre en el caso de aquéllas—. La analogia, por lo demás, sería idéntica suponiendo que «A» sea lo dulce y «B» lo blanco.

La facultad intelectiva intelige, por tanto, las formas en las imágenes. Y así como en las sensaciones le aparece delimitado lo que ha de ser perseguido o evitado, también se pone en movimiento cuando, al margen de la sensación, se vuelve a las imágenes: por ejemplo, cuando uno percibe que la antorcha es fuego y, viendo que se mueve, reconoce por medio del sentido común que se trata de un enemigo. Otras veces calcula y delibera comparando el futuro con el presente, como si estuviera viéndolo con ayuda de las imágenes o conceptos que están en el alma. Y cuando declara que allí está lo placentero o lo doloroso, al punto lo

busca o huye de ello: siempre es así tratándose de la acción. En cuanto a lo verdadero y lo falso que nada tienen que ver con la acción, pertenecen al mismo género que lo bueno y lo malo; difieren, sin embargo, en que aquéllos lo son absolutamente y éstos por relación a alguien. Las llamadas abstracciones, en fin, las intelige del mismo modo que lo chato: en tanto que chato, lo intelige sin abstraer de la materia, pero si se intelige en tanto que concavidad actualmente, entonces se intelige abstrayendo de la carne en que se da la concavidad; cuando los intelige, intelige también de esta manera los objetos matemáticos: como separados de la materia aunque no se den separados de ella. De manera general, el intelecto en acto se identifica con sus objetos. Más adelante[88], por lo demás, habremos de examinar si el intelecto puede o no inteligir algo que exista separado de la materia, no estando él mismo separado de la extensión.

Capítulo octavo

Continúa tratando de cómo se relacionan entre sí sensaciones, imágenes e intelecciones

Recapitulando ahora ya la doctrina que hemos expuesto en torno al alma, digamos una vez más que el alma es en cierto modo todos los entes, ya que los entes son o inteligibles o sensibles y el conocimiento intelectual se identifica en cierto modo con lo inteligible, así como la sensación con lo sensible. Veamos de qué modo es esto así.

El conocimiento intelectual y la sensación se dividen de acuerdo con sus objetos, es decir, en tanto que están en potencia tienen como correlato sus objetos en potencia, y en tanto que están en acto, sus objetos en acto. A su vez, las facultades sensible e intelectual del alma son en potencia sus objetos, lo inteligible y lo sensible respectivamente. Pero éstos han de ser necesariamente ya las cosas mismas, ya sus formas. Y, por supuesto, no son las cosas mismas, toda vez que lo que está en el alma no es la piedra, sino la forma de ésta. De

donde resulta que el alma es comparable a la mano, ya que la mano es instrumento de instrumentos[89] y el intelecto es forma de formas así como el sentido es forma de las cualidades sensibles. Y puesto que, a lo que parece, no existe cosa alguna separada y fuera de las magnitudes sensibles, los objetos inteligibles —tanto los denominados abstracciones como todos aquellos que constituyen estados y afecciones de las cosas sensibles— se encuentran en las formas sensibles. De ahí que, careciendo de sensación, no sería posible ni aprender ni comprender. De ahí también que cuando se contempla intelectualmente, se contempla a la vez y necesariamente alguna imagen: es que las imágenes son como sensaciones sólo que sin materia. La imaginación es, por lo demás, algo distinto de la afirmación y de la negación, ya que la verdad y la falsedad consisten en una composición de conceptos. En cuanto a los conceptos primeros, ¿en qué se distinguirán de las imágenes? ¿No cabría decir que ni éstos ni los demás conceptos son imágenes, si bien nunca se dan sin imágenes?[90].

Capítulo noveno

De la facultad motriz y que ésta no se identifica con ninguna de las facultades estudiadas hasta el momento

Puesto que el alma propia de los animales se define por dos potencias, la de discernir —actividad ésta que corresponde al pensamiento y a la sensación— y la de moverse con movimiento local, baste con todo lo ya dicho en torno a la sensación y al intelecto; en cuanto al principio motor, sin embargo, aún queda por investigar qué es respecto del alma: ¿se trata de una parte de la misma, separable ya según la magnitud, ya según la definición, o más bien se identifica con toda el alma? Y si se trata de una parte, ¿es acaso una parte especial distinta de las que se suelen enumerar y ya hemos numerado o se identifica con alguna de éstas?

El problema surge inmediatamente al preguntarnos en qué sentido ha de

hablarse de partes del alma y cuántas son. Y es que en cierto modo parece que son innumerables y que no pueden reducirse a las que algunos enumeran en sus clasificaciones —las partes racional, pulsional y apetitiva o bien, según otros, las partes racional e irracional[91]—. En efecto, atendiendo a los criterios con que establecen estas divisiones aparecen también otras partes dotadas de una diferenciación mayor que éstas de que acabamos de hablar ahora: así, la parte nutritiva que se da por igual en las plantas y en todos los animales y la parte sensitiva a la que no resultaría fácil caracterizar ni como racional ni como irracional. Está, además, la parte imaginativa que si bien se distingue en su esencia de todas las demás, sería muy difícil precisar con cuál de ellas se identifica o no, suponiendo que las partes del alma se den separadas. Añádase a éstas la parte desiderativa, que parece distinguirse de todas tanto por su definición como por su potencia; sin embargo, sería absurdo separarla: en efecto, la volición se origina en la parte racional así como el apetito y los impulsos se originan en la irracional; luego si el alma está constituida por estas tres partes, en cada una de ellas tendrá lugar el deseo.

Pero volviendo al tema a raíz del cual surgió esta digresión, ¿qué es lo que mueve localmente al animal? Desde luego los movimientos de desarrollo y envejecimiento —puesto que se dan en todos los vivientes— parece que son producidos por una parte del alma presente en todos ellos, la reproductora y nutritiva. En cuanto a la inspiración y la respiración, el sueño y la vigilia, habrá que estudiarlos más adelante[92] ya que todo ello encierra múltiples dificultades. Por lo que se refiere al movimiento local, examinaremos ahora qué es lo que mueve al animal con movimiento de locomoción.

Que no se trata de la potencia nutritiva resulta evidente: en efecto, el movimiento en cuestión tiene lugar siempre por un fin y va acompañado ya de imaginación, ya de deseo, puesto que un animal que ni desea algo ni huye de algo, no se mueve a no ser violentamente. Amén de que, en tal caso, las plantas serían también capaces de movimiento local y poseerían algún órgano para tal movimiento.

Por análogas razones hay que excluir también que sea la potencia sensitiva. Muchos son, efectivamente, los animales que poseen sensación y, sin embargo, permanecen fijos e inmóviles a lo largo de toda su vida. Ahora bien, si la Naturaleza no hace nada en vano ni prescinde de nada necesario —excepto en

los animales imperfectos e incompletos; pero los animales a que me refiero son completos y perfectos y prueba de ello es que se reproducen, maduran y envejecen— deberían poseer también los órganos correspondientes a la locomoción.

El principio motor, en fin, no es tampoco la facultad intelectiva, el denominado intelecto. En efecto, el intelecto teórico no tiene por objeto de contemplación nada que haya de ser llevado a la práctica ni hace formulación alguna acerca de lo que se ha de buscar o rehuir, mientras que, por el contrario, el movimiento se da siempre que se busca algo o se huye de algo. Pero es que ni siquiera cuando contempla algún objeto de este tipo ordena la búsqueda o la huida: por ejemplo, muchas veces piensa en algo terrible o placentero y, sin embargo, no ordena movimiento alguno de temor —es el corazón el que se agita o bien alguna otra parte del cuerpo si se trata de algo placentero—. Más aún, incluso cuando el intelecto manda y el pensamiento ordena que se huya de algo o se busque, no por eso se produce el movimiento correspondiente, sino que a veces se actúa siguiendo la pauta del apetito, como ocurre, por ejemplo, con los que carecen de autocontrol. Además y de manera general, vemos que el que posee la ciencia médica no por eso la ejercita: como que el principio que ordena obrar conforme a la ciencia es distinto de la ciencia misma. El deseo tampoco basta, por último, para explicar tal movimiento: prueba de ello es que los que tienen control de sí mismos no realizan aquellas conductas que desean, por más que las deseen y apetezcan, sino que se dejan guiar por el intelecto.

Capitulo décimo

Que continúa con el mismo tema de la facultad motriz analizándose en él la facultad desiderativa y el bien práctico como motor de la misma

En cualquier caso, éstos son los dos principios que aparecen como causantes del movimiento: el deseo[93] y el intelecto —con tal de que en este caso se

considere a la imaginación como un tipo de intelección; en efecto, a menudo los hombres se dejan llevar de sus imaginaciones contraviniendo a la ciencia y, por otra parte, la mayoría de los animales no tienen ni intelecto ni capacidad de cálculo racional, sino sólo imaginación—. Así pues, uno y otro —es decir, intelecto y deseo— son principio del movimiento local; pero se trata en este caso del intelecto práctico, es decir, aquel que razona con vistas a un fin: es en su finalidad en lo que se diferencia del teórico. Todo deseo tiene también un fin y el objeto deseado constituye en sí mismo el principio del intelecto práctico, mientras que la conclusión del razonamiento constituye el principio de la conducta. Con razón, por consiguiente, aparecen como causantes del movimiento los dos, el deseo y el pensamiento práctico: efectivamente, el objeto deseable mueve y también mueve el pensamiento precisamente porque su principio es el objeto deseable. Y, del mismo modo, la imaginación cuando mueve, no mueve sin deseo.

El principio motor es, por tanto, único: el objeto deseable. Y es que si los principios que mueven son dos, intelecto y deseo, será que mueven en virtud de una forma común. Ahora bien, la observación muestra que el intelecto no mueve sin deseo: la volición es, desde luego, un tipo de deseo y cuando uno se mueve en virtud del razonamiento es que se mueve en virtud de una volición. El deseo, por su parte, puede mover contraviniendo al razonamiento ya que el apetito es también un tipo de deseo. Por lo demás, el intelecto acierta siempre, mientras que el deseo y la imaginación pueden acertar o no acertar. Por consiguiente, lo que causa el movimiento es siempre el objeto deseable que, a su vez, es lo bueno o lo que se presenta como bueno. Pero no cualquier objeto bueno, sino el bien realizable a través de la acción. Y el bien realizable a través de la acción es el que puede ser de otra manera que como es. Es, pues, evidente que la potencia motriz del alma es lo que se llama deseo. En cuanto a los que dividen el alma en partes —si realmente dividen y separan atendiendo a las distintas potencias— las partes han de ser por fuerza muchas: nutritiva, sensitiva, intelectiva, deliberativa y, en fin, desiderativa; todas éstas, desde luego, difieren entre sí en mayor grado que las partes apetitiva y pulsional. Y puesto que se producen deseos mutuamente encontrados —esto sucede cuando la razón y el apetito son contrarios; lo que, a su vez, tiene lugar en aquellos seres que poseen percepción del tiempo: el intelecto manda resistir ateniéndose al futuro, pero el apetito se

atiene a lo inmediato; y es que el placer inmediato aparece como placer absoluto y bien absoluto porque se pierde de vista el futuro— habrá que concluir que si bien el motor es específicamente uno, a saber, la facultad desiderativa en tanto que desiderativa —y más allá de todo lo demás, el objeto deseable que, en definitiva, mueve sin moverse al ser inteligido o imaginado—, sin embargo numéricamente existe una pluralidad de motores.

Con que tres son los elementos que integran el movimiento: uno es el motor, otro aquello con que mueve y el tercero, en fin, lo movido. El motor es, a su vez, doble: el que permanece inmóvil y el que mueve moviéndose. Pues bien, el que permanece inmóvil es el bien realizable a través de la acción, el que mueve moviéndose es la facultad desiderativa —en efecto, el que desea se mueve en tanto que desea, ya que el deseo constituye un movimiento o, más exactamente, un acto— y lo movido es el animal. En cuanto al órgano con que mueve el deseo, se trata ya de algo corporal y, por tanto, habrá de estudiarse juntamente con las funciones que son comunes al cuerpo y al alma. Por el momento y en resumen digamos que un motor que produce el movimiento a través de órganos se encuentra allí donde coinciden el principio y el fin del movimiento como es el caso de una articulación: en ella están lo cóncavo y lo convexo, principio y fin del movimiento respectivamente; y por eso lo uno está en reposo mientras que lo otro se mueve, siendo distintos en cuanto a su definición pero inseparables en cuanto a la magnitud. Y es que todo se mueve o por impulsión o por tracción. Y de ahí que —como ocurre con el círculo— hay algo que permanece inmóvil y a partir de lo cual se origina el movimiento.

Así pues, y en términos generales, el animal —como queda dicho— es capaz de moverse a sí mismo en la medida en que es capaz de desear. Por su parte, la facultad de desear no se da a no ser que haya imaginación. Y toda imaginación, a su vez, es racional o sensible. De esta última, en fin, participan también el resto de los animales.

Capitulo undécimo

Acerca de la relación existente entre la facultad motriz y otras a ella vinculadas

En relación con los animales imperfectos —es decir, aquellos que poseen únicamente el sentido del tacto— queda aún por examinar cuál es el elemento motor y si es posible o no que se den en ellos imaginación y apetito. La observación muestra, desde luego, que en ellos hay dolor y placer; ahora bien, de haber éstos ha de haber además y necesariamente apetito. En cuanto a la imaginación, ¿en qué medida cabe que exista en ellos?, ¿no será que, así como sus movimientos son indefinidos, también aquélla existe en ellos pero de modo indefinido?

Como acabamos de decir[94], la imaginación sensitiva se da también en los animales irracionales, mientras que la deliberativa se da únicamente en los racionales: en efecto, si ha de hacerse esto o lo otro es el resultado de un cálculo racional; y por fuerza ha de utilizarse siempre una sola medida ya que se persigue lo mejor. De donde resulta que los seres de tal naturaleza han de ser capaces de formar una sola imagen a partir de muchas. Y la razón por la cual afirmábamos[95] que la imaginación no implica de por sí opinión es ésta: que no implica la opinión que resulta de un cálculo racional; pero, a la inversa, la opinión sí que implica imaginación. De ahí que el deseo como tal no tiene por qué implicar una actividad deliberativa; antes al contrario, a veces se impone a la deliberación y la arrastra; otras veces, sin embargo, ésta se impone y arrastra a aquél como una esfera a otra esfera; por último, a veces —cuando tiene lugar la intemperancia— un deseo se impone a otro deseo y lo arrastra —los dictados de la Naturaleza, sin embargo, son que el principio superior sea el más fuerte y el llamado a originar el movimiento—. Así pues, el animal está sometido a tres tipos de movimiento.

En cuanto a la facultad intelectual, no produce movimiento alguno, sino que se queda detenida (en el momento anterior al mismo). Una cosa es, en efecto, un juicio o enunciado de carácter universal y otra cosa es uno acerca de algo en particular —el primero enuncia que un individuo de tal tipo ha de realizar tal clase de conducta, mientras que el segundo enuncia que tal individuo de tal clase ha de realizar esta conducta concreta de ahora y que yo soy un individuo de tal clase—. Esta última opinión sí produce un movimiento pero no la de carácter

universal; o quizás las dos, pero permaneciendo aquélla en reposo y ésta no.

Capitulo duodécimo

De cómo la Naturaleza ha distribuido sabiamente las distintas facultades anímicas entre los distintos tipos de vivientes siempre de acuerdo con los fines y las necesidades de éstos

Todo ser que vive y posee alma ha de poseer necesariamente alma nutritiva desde que es engendrado hasta que muere. Y es que un ser producido por generación tiene necesariamente desarrollo, madurez y envejecimiento y es imposible que todo esto suceda si no hay alimentación. Luego la potencia nutritiva ha de darse necesariamente en cuantos seres se engendran y envejecen. La sensación, sin embargo, no es necesario que se dé en todos los vivientes: en efecto, no pueden poseer el sentido del tacto —sin el cual no es posible que haya animal— ni aquellos cuyo cuerpo es simple ni aquellos que son incapaces de recibir las formas sin materia. En cuanto al animal, éste sí que ha de poseer necesariamente sensación dado que la Naturaleza nada hace en vano. Todos los seres naturales, desde luego, o son seres ordenados a un fin o son acontecimientos vinculados a seres ordenados a un fin. Ahora bien, todo cuerpo dotado de capacidad de desplazamiento y, sin embargo, carente de sensación perecería sin conseguir su finalidad y ésta constituye la obra de la Naturaleza: pues ¿cómo podría nutrirse en tal supuesto? Es cierto que los vivientes estacionarios cuentan con el alimento allí donde naturalmente se encuentran; pero no es posible que un cuerpo tenga alma e intelecto capaz de discernir y no tenga, sin embargo, sensación suponiendo que no sea estacionario y sea, además, engendrado (no así si es inengendrado): en efecto, ¿por qué había de carecer de sensación? Quizás porque sería mejor para el alma o para el cuerpo. Pero de hecho no ocurriría ni lo uno ni lo otro: ni aquélla intelegiría mejor ni éste tendría una existencia mejor careciendo de sensación[96]. Así pues, ningún cuerpo no estacionario posee alma sin poseer también sensación. Pero si el cuerpo posee

sensación, necesariamente será o simple o compuesto. Y no es posible que sea simple, ya que en tal caso carecería del sentido del tacto, sentido que necesariamente ha de poseer. Esto último se pone de manifiesto de la manera siguiente. Puesto que el animal es un cuerpo animado y todo cuerpo es tangible y tangible es, a su vez, lo que puede ser percibido por el tacto, necesariamente el cuerpo del animal ha de poseer a su vez el sentido del tacto si es que el animal ha de estar en condiciones de sobré vivir. Las restantes sensaciones, en efecto, se perciben a través de un medio distinto del cuerpo: así, por ejemplo, el olfato, la vista y el oído; pero al entrar en contacto directo con las cosas, si no tuviera el sentido correspondiente, no podría ni evitar ciertas cosas ni apoderarse de otras. Y, de ser así, le sería imposible al animal sobrevivir. Esta es la razón por la cual el gusto viene a ser una clase de tacto: es que su objeto es el alimento y el alimento es el cuerpo tangible. Por el contrario, el sonido, el color y el olor ni alimentan ni son causa de desarrollo o de envejecimiento. De donde resulta que el gusto ha de ser necesariamente una cierta clase de tacto, precisamente por ser el sentido de lo que es tangible y nutritivo. Ambos sentidos son, pues, necesarios al animal y es evidente que sin el tacto el animal no podría existir.

Los demás sentidos, por el contrario, tienen como finalidad el proporcionar una existencia mejor y han de darse necesariamente no en cualquier género de animales, sino en algunos: tal es el caso del animal capaz de desplazarse; en efecto, para sobrevivir no basta con que perciba cuanto está en contacto inmediato con los objetos, sino que necesita percibir también a distancia. Lo que, por su parte, será posible si es capaz de percibir a través de un medio de modo que éste resulte influido y puesto en movimiento por lo sensible y el animal, a su vez, por él. Ocurre como con el movimiento local: el motor produce un cambio hasta cierto punto, el impulso actúa sobre otra cosa haciendo que ésta a su vez produzca un impulso y el movimiento tiene lugar a través de un medio transmisor; de este modo el motor primero impulsa sin ser impulsado, el último es sólo impulsado pero no impulsa y el medio trasmisor desempeña ambas funciones —los intermediarios son, por lo demás, múltiples—. Otro tanto ocurre en el caso de la alteración, excepto que la acción de alterar puede ejercerse sobre algo sin que esto cambie de lugar: por ejemplo, si se trata de imprimir sobre cera, ésta resulta afectada por el movimiento hasta donde llega la impresión; una piedra, por el contrario, no resultaría afectada en absoluto mientras que el agua

lo sería hasta una profundidad mayor; el aire, en fin, es móvil, activo y pasivo en grado sumo, siempre que permanezca y se mantenga compacto. De ahí que en relación con la reflexión de la luz sea preferible suponer, no que la visión procedente del ojo se refleja, sino que el aire es afectado por la figura y el color mientras se mantenga compacto. Ahora bien, sobre una superficie lisa se mantiene compacto y de ahí que él mismo mueva, a su vez, la vista como si la señal impresa en la cera atravesara a ésta hasta su extremo opuesto.

Capítulo decimotercero

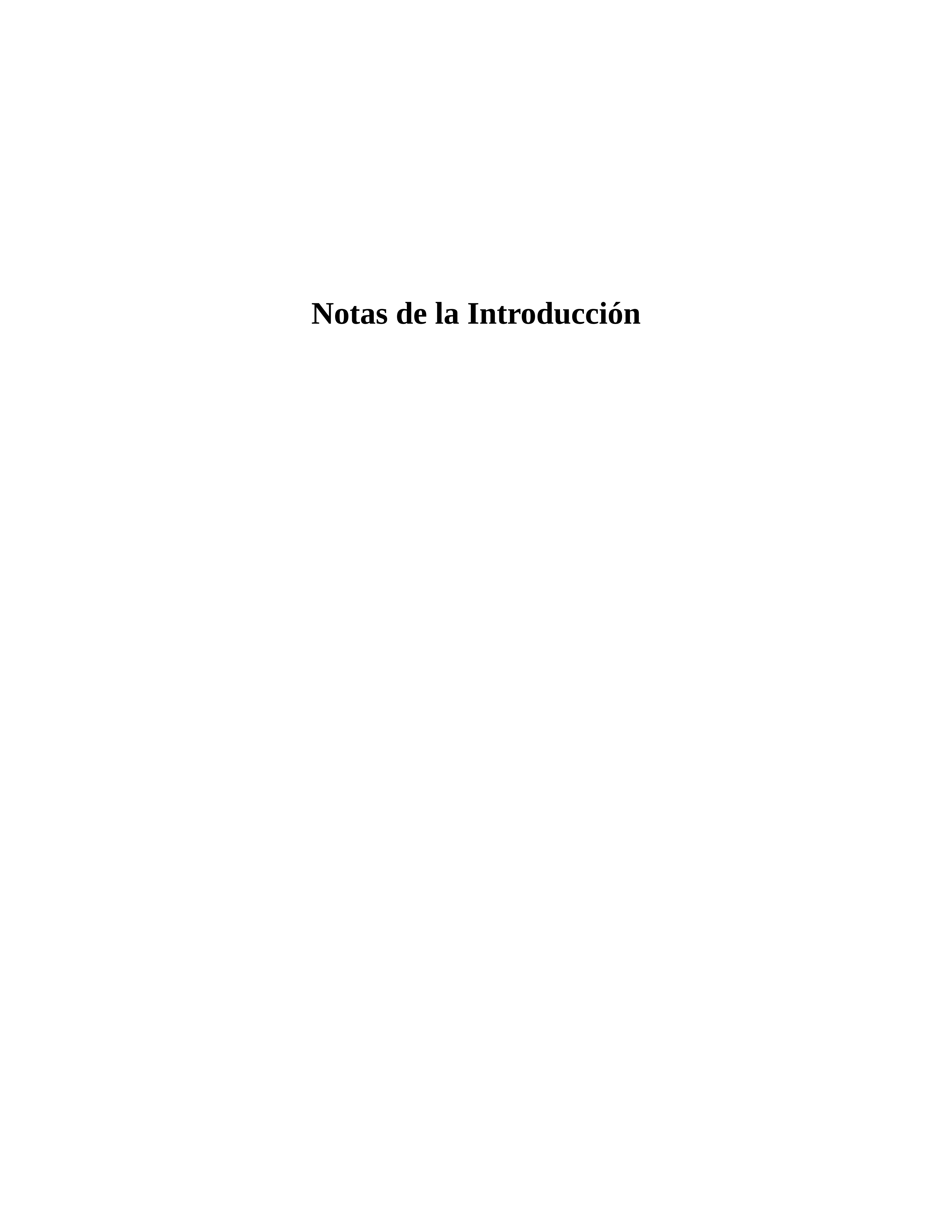
En que basándose en el funcionamiento de los órganos sensoriales se pone de manifiesto cómo el cuerpo del animal ha de ser necesariamente compuesto y una vez más, para concluir, se ofrece una explicación teleológica de los distintos sentidos

Es manifiesta la imposibilidad de que el cuerpo del animal sea simple: me refiero a que sea de fuego o de aire, por ejemplo. En efecto, si no se tiene tacto es imposible tener ningún otro sentido, ya que todo cuerpo animado es capaz de percibir por contacto, como más arriba se dijo[97]. El resto de los elementos, excepto la tierra, puede constituir órganos sensoriales, pero es que todos ellos producen la sensación a través de un medio, ya que perciben a través de otro cuerpo; el tacto, por el contrario, consiste en entrar en contacto con los objetos mismos y de ahí precisamente que tenga tal nombre. Por supuesto que los otros órganos sensoriales perciben también por contacto, pero es a través de algo distinto de ellos mismos; solamente el tacto parece percibir por sí. De donde resulta que ninguno de tales elementos podría constituir el cuerpo del animal. Tampoco puede ser éste exclusivamente de tierra. En efecto, el tacto es como el término medio adecuado respecto de las cualidades tangibles y el órgano sensorial es capaz de percibir no sólo las diferencias propias de la tierra, sino también lo caliente y lo frío y todas las demás cualidades tangibles. Y si no percibimos ni con los huesos ni con los cabellos ni con otras partes similares es

precisamente porque son de tierra. Y si las plantas no poseen sentido alguno es precisamente porque son de tierra. De no haber tacto no es posible que haya ningún otro sentido: ahora bien, el órgano de aquél no es exclusivamente ni de tierra ni de ningún otro elemento.

Así pues, sólo en caso de estar privados de este sentido perecen ineludiblemente los animales. Esto es evidente ya que ni es posible poseer tal sentido sin ser animal, ni para ser animal es necesario poseer ningún otro además de él. Y esta es precisamente la razón de que las restantes cualidades sensibles —por ejemplo, el color, el sonido y el olor— no destruyan con sus excesos al animal, sino que solamente destruyen los órganos sensoriales correspondientes —de suceder lo contrario sería accidentalmente: por ejemplo, si juntamente con el sonido se produce un impulso o un choque; también si bajo la acción de lo percibido por la vista o del olor se ponen en movimiento otros agentes cuyo contacto sea destructivo—. El sabor, por su parte, puede destruir al animal sólo en tanto en cuanto que resulta ser a la vez tangible. Por el contrario, el exceso en las cualidades tangibles —por ejemplo, calor, frío o dureza— eliminan al animal: y es que el exceso en cualquier cualidad sensible elimina el órgano sensorial correspondiente; por tanto, el exceso en lo tangible elimina el tacto; ahora bien, por éste se define el vivir ya que, como quedó demostrado, sin tacto no puede haber animal, luego el exceso en las cualidades tangibles, no sólo destruye el órgano sensorial, sino también al animal, precisamente porque éste es el único sentido que necesariamente han de poseer los animales.

Los demás sentidos —como ya se ha dicho[98]— los posee el animal, no simplemente con el fin de que pueda subsistir, sino para que goce de una existencia mejor: por ejemplo, la vista para ver ya que vive en el aire o en el agua o —hablando en general— en un medio transparente; el gusto en función del placer y el dolor para que, percibiéndolos en el alimento, apetezca y se mueva; el oído para captar señales dirigidas a él y la lengua, en fin, para emitir señales dirigidas a otros.



Notas de la Introducción

[1] La influencia del Cartesianismo introdujo en la Modernidad un planteamiento nuevo del problema del alma: al afirmarse la autonomía e incomunicación entre las sustancias pensante (alma) y extensa (cuerpo), el alma quedaba desvinculada totalmente del cuerpo y el fenómeno de la vida venía a interpretarse desde una perspectiva mecanicista. Se abandonaba así el planteamiento tradicional del tema del alma que siempre se había considerado en relación con la vida. <<

[2] La conveniencia de traducir el término griego *ousía* por el castellano «entidad» ha sido también defendida por C. GARCÍA GUAL, «La traducción y la *Metafísica* de Aristóteles», *Emerita* 35 (1967), 91-104.

<<

[3] Ambos aspectos del cuadro de las categorías como clasificación de predicados aparecen claramente expuestos en el siguiente texto de los *Tópicos:* «es claro a partir de todo esto que el discurso que expresa la esencia *(tí esti)* se refiere unas veces a la entidad, otras a la cantidad y otras a cualquiera de las restantes categorías. Por ejemplo, si ante la presencia de un hombre afirma que lo que está presente es un hombre o un animal, dice la esencia *(tí esti)* y se refiere a la entidad. Y si ante la presencia de un color blanco afirma que lo que está presente es blanco o color, dice la esencia y se refiere a la cualidad. E igualmente si ante la presencia de una magnitud de un codo afirma que lo que está presente es una magnitud de un codo, dice la esencia y se refiere a la cantidad. Pues cada uno de éstos, si se afirma de sí mismo —o bien su género— significa la esencia; pero si se afirma de otro, no dice la esencia, sino la cantidad, la cualidad o cualquiera de las restantes categorías» (I 9, 103b27). <<

[4] Considérense las siguientes proposiciones: a) Sócrates (entidad primera) es hombre, animal (entidades segundas); b) el hombre (entidad segunda, especie) es animal (entidad segunda, género). <<

[5] «…en efecto, todo lo demás no es sino afecciones, acciones y potencias de los cuerpos y la longitud, la latitud y la profundidad son distintos tipos de cantidad, pero no entidad (la cantidad no es, desde luego, entidad); luego entidad será más bien el sujeto último en que se da todo esto. Y es que eliminadas la longitud, la latitud y la profundidad, nos encontramos con que no queda nada a no ser que haya algo delimitado por ellas; con que a los que adoptan este punto de vista por fuerza ha de parecerles que no hay más entidad que la materia. Por mi parte, llamo materia a aquello que por sí mismo no puede ser denominado ni algo ni cantidad ni ninguna otra de las determinaciones del ente. Se trata, en efecto, de algo de lo cual se predica cada una de estas determinaciones, algo cuyo ser es distinto del de cada una de las categorías (y es que las demás se predican de la entidad y ésta, a su vez, de la materia)… quienes partan de estas consideraciones se encontrarán, por tanto, con que la materia es entidad» *(Met.*, VII 3, 1029all-27).

En esta discusión acerca de la materia como entidad, cabe distinguir dos aspectos distintos de la cuestión. Hay, en primer lugar, un aspecto de la cuestión que afecta de manera directa al léxico, a la lengua: ¿es correcto utilizar la palabra *ousía* para designar la materia? De hecho, la lengua griega lo permite y Aristóteles mismo lo hace a menudo; pero también de derecho, pues la materia cumple con las funciones señaladas que, a juicio de Aristóteles, son nota fundamental de la significación de tal término. Hay, en segundo lugar, un aspecto de la cuestión que es *de fondo y* no meramente de utilización de la palabra: *ousía* —en el sentido más genuino de este término— es aquella realidad que constituye el *referente último* del discurso esencial y, por tanto, ha de ser una realidad *determinada y* no indeterminada como la materia. (Diríamos que la matera, según Aristóteles, queda por debajo de la línea de flotación del discurso).

<<

[6] «A la entidad parece corresponderle de manera especialísi-ma el ser algo separado *(choristón) y* algo determinado *(tóde ti)*» *(Ib.* 1029a27-28). <<

[7] Tres son, pues, los tipos de realidad o aspectos de lo real a que cabe denominar *ousía:* la materia, la forma y el compuesto. Con esta idea comienza la discusión de la naturaleza del alma en el tratado *Acerca del alma:* «Solemos decir que uno de **los** géneros de los entes es la entidad y que ésta puede ser entendida en primer lugar como materia —aquello que de por sí no es algo determinado—, en segundo lugar como estructura y forma en virtud de la cual puede decirse ya de la materia que **es** algo determinado y en tercer lugar como el compuesto de una y otra» (II 1, 412a6-79). <<

[8] El c. 5 de este l. VII de la *Metafísica* está dedicado a dilucidar de qué hay esencia. Esta cuestión resulta especialmente pertinente para Aristóteles ya que —de acuerdo con el texto más arriba citado de *Tópicos* I 9, 103b27— es posible un discurso esencial respecto de las realidades comprendidas en todas y cada una de las categorías, es decir, cabe expresar no solamente qué es una entidad, sino también qué es un color, etc.: por tanto, hay esencia no solamente de las entidades, sino también de los accidentes. La respuesta definitiva de Aristóteles es que «la esencia o es algo exclusivo de las entidades o, cuando menos, corresponde a ellas primaria, principal y absolutamente» (1031a 11-14). Esta respuesta se justifica en la importante doctrina aristotélica de que las palabras «ente» y «ser» tienen múltiples sentidos de los cuales el primario y fundamental es el que corresponde a la entidad. Más arriba hemos aludido a la importancia de esta doctrina en cuya exposición y análisis no nos ha sido posible entrar. <<

[9] La prolija y complicada discusión de este problema de las partes de la definición tiene lugar en el c. 10 de este libro de la *Metafísica.* Esta cuestión se toca también en el tratado *Acerca del alma* I 1, 403a29-b16. <<

[10] A este peligro de sinonimización de ambos términos no es ajeno el propio Aristóteles, que prescinde a menudo de la distinción entre ambos (por ejemplo, utilizando expresiones como *morphé kaì eîdos)* cuando el contexto no exige tal distinción. Sí la exige, sin embargo, el contexto que estamos analizando y que es precisamente aquel en que se sitúa la explicación aristotélica del alma. A este respecto cabe señalar que el alma no es denominada por Aristóteles *morphé* en ninguna ocasión pero sí que es denominada *eîdos* muchas veces. (Hay textos en que —tratándose del alma— se utiliza la expresión *morphé kaì eîdos y* aun en tales casos esta expresión no se aplica de manera directa al alma; no hay ninguno en que se la denomine solamente *morphé y* muchos hay en que se la denomina exclusivamente *eîdos.* Para evitar confusiones, solemos traducir *eîdos* no simplemente como «forma», sino como «forma específica» en aquellos pasajes en que la confusión es posible). <<

[11] La causalidad —inmanente— de la forma específica o *eîdos* ha de entenderse doblemente: a) un conjunto de elementos materiales constituyen una entidad determinada en la medida en que son aptos para realizar y realizan las funciones pertinentes; b) en el caso de los seres vivientes, además, el eîdos es causa generadora de los elementos materiales y de su estructuración; son, en efecto, las funciones vitales mismas (alimentación y desarrollo) las que van produciendo los distintos órganos a partir de la semilla o el embrión. Se trata de una concepción dialéctica, circular de la causalidad en cuanto que la función produce la estructura (las actividades vitales mismas crean y segregan los distintos órganos) y la estructura, a su vez, sirve a la función, si bien la prioridad corresponde a esta última, al eîdos. <<

[12] «¿Por qué estos elementos, por ejemplo, ladrillos y piedras, son una casa?; es obvio que la pregunta se refiere a la causa; y ésta, desde el punto de vista de la definición, es *la esencia que, a su vez, es en algunos casos el fin (tínos héneka)» (ib.* 1041a26-29). En este texto se subraya cómo el tercero de los niveles que hemos distinguido en el discurso se refiere a la esencia en tanto que fin o finalidad. <<

[13] Cabe citar otros pasajes del l. VII de la *Metafísica* en que se expresa lo mismo. Así, en el c. 10 se lee: «…el alma de los animales (ella es, en efecto, la entidad del ser animado) es la entidad en cuanto definición, la forma específica y la esencia de uri cuerpo de tal tipo…» (1035 b14-16). En el c. 11 del mismo libro puede leerse: «…la definición de hombre es la definición de alma; la entidad es, en efecto, la forma específica inmanente de cuya unión con la materia resulta lo que denominamos entidad compuesta…» (1037 a28-30). <<

[14] Entre los comentaristas, Sofonias se apercibió en cierto modo del quiebro introducido en la argumentación en este pasaje aristotélico. Sus palabras restituyen la coherencia del texto en su aspecto formal: «El que posee vida es, pues, un cuerpo y tal tipo de cuerpo. Por tanto, es compuesto de cuerpo y vida *(ek zoês kaì sómatos):* aquél, en cuanto sujeto y materia; ésta, por su parte, en cuanto está en el sujeto como forma» *(ad loc.)*. <<

[15] Repárese en el siguiente texto de nuestro tratado: «Pero es necesario también considerar en relación con las distintas partes del cuerpo lo que acabamos de decir. En efecto, si el ojo fuera un animal, su alma sería la vista: ésta es, desde luego, la entidad definitoria del ojo. El ojo, por su parte, es la materia de la vista de manera que, quitada ésta, aquél no sería en absoluto ojo a no ser de palabra, como es el caso de un ojo esculpido en piedra o pintado. Procede además aplicar a la totalidad del cuerpo viviente lo que se aplica a las partes, ya que en la misma relación en que se encuentra la parte respecto de la parte se encuentra también la totalidad de la potencia sensitiva respecto de la totalidad del cuerpo que posee sensibilidad como tal. Ahora bien, el que está en potencia de vivir no es el cuerpo que ha echado fuera el alma, sino más bien aquel que la posee. El esperaría y el fruto, por su parte, son tal tipo de cuerpo en potencia. La vigilia es, entelequia a la manera en que lo son la visión y el acto de cortar; el alma, por el contrario, lo es a la manera de la vista y de la potencia del instrumento. El cuerpo, a su vez, es lo que está en potencia. Pero así como el ojo es la pupila y la vista, en el otro caso —y paralelamente— el animal es el alma y el cuerpo» (II 1, 412b17-13a3). La teoría aristotélica del alma funciona en un doble sistema opositivo: frente al cuerpo y frente a la vida o funciones vitales. Frente al cuerpo, el alma se destaca como acto; frente a la vida, el alma aparece como potencia. Esta segunda es la perspectiva que corresponde al texto transcrito en el que los ejemplos utilizados son dos, el ojo y el hacha. El ojo se define por la capacidad de ver (vista) y el hacha por la capacidad de cortar: tales capacidades o potencias constituyen su esencia. Análogamente, señala Aristóteles, el viviente se define por su capacidad de vivir, siendo ésta su esencia, es decir, su alma. El párrafo ofrece el mismo paradigma para los tres casos: a) instrumento de hierro (=materia)/capacidad de cortar (=eîdos)/acto de cortar; b) pupila (= materia)/capacidad de ver, vista (= eîdos/visión, y c) cuerpo (= materia)/capacidad de vivir (= eîdos,)/actividad o funciones vitales. Es obvio que en los tres casos aducidos la capacidad o potencia resulta determinada por el tipo de materia que la posee así como por su estructura y disposición peculiares. En cierto modo, esta explicación podía ser tomada como apoyo para la reducción del alma a la potencia, a la estructura y equilibrio corporales. <<

[16] Sobre este punto pueden verse las observaciones de ORTEGA Y GASSET en su obra *La idea de principio en Leibniz,* Buenos Aires, 1958, c. 18, págs. 163 y sigs.

Tanto Aristóxeno como Dicearco procedían del pitagorismo. Por tanto resultaría exagerado suponer que su doctrina acerca del alma es el resultado de una evolución a partir del aristote-lismo. Su origen es evidentemente pitagórico. Sin embargo, no es menos cierto que era posible intentar encajar esta doctrina dentro de una determinada línea de interpretación del aristotelismo.

<<

[17] La crítica de Aristóteles a la doctrina del alma-armonía se halla en el l. I, c. 4, de nuestro tratado (407b27-408a30). <<

[18] Aparentemente, Aristóteles recurre en el tratado *Acerca del alma* a una observación de tipo empírico que justificaría la distinción entre alma y vida: la interrupción de ciertas actividades vitales durante el sueño. Obsérvese el siguiente texto: «…luego el alma es entelequia de tal cuerpo. Pero la palabra "entelequia" se entiende de dos maneras: una, en el sentido en que lo es la ciencia, y otra, en el sentido en que lo es el teorizar. Es, pues, evidente que el alma lo es como la ciencia: y es que teniendo alma se puede estar en sueño o en vigilia y la vigilia es análoga al teorizar mientras que el sueño es análogo a poseer la ciencia y no ejercitarla» (II 1, 412a22-26).

Esta constatación empírica no deja de ser trivial a efectos de justificar la distinción entre alma y vida. En efecto, el dato de experiencia propuesto resulta perfectamente integrable dentro de la teoría de potencia y acto sin necesidad de afirmar la irreductibilidad del alma a las actividades vitales. En primer lugar (y esto lo sabía perfectamente Aristóteles que lo constata, por ejemplo, en los pequeños tratados dedicados al sueño), en el sueño no cesa la vida, sino algunas actividades vitales. Pero es que aun suponiendo posible la interrupción total de las actividades vitales, la explicación teórica a través de la doctrina de potencia y acto cabría igualmente sin necesidad de distinguir el alma de las funciones vitales. Sigamos imaginando e imaginemos que en tal caso el cuerpo continúa siendo potencialmente viviente, es decir, posee vida en potencia. Pues bien, es tesis aristotélica que cualquier ser natural está en potencia cuando tal potencia se actualiza de no mediar impedimento alguno (cf. *Met.*, IX, 7). De acuerdo con esta tesis, la presencia o ausencia de impedimentos y la intervención de agentes exteriores bastarían para explicar el hipotético fenómeno en cuestión sin necesidad de suponer la existencia de un alma en tal cuerpo. (A no ser que vengamos a identificar el alma con la capacidad de vivir, en cuyo caso escaparíamos de Escila para caer en Caribdis.) La negativa aristotélica a reducir el alma al conjunto de las actividades vitales (o a una mera posibilidad de vivir resultante de la estructura y estado del organismo) obedece, sin duda, a otras razones de más calibre que esta banal constatación empírica.

<<

[19] Cf., por ejemplo: I 5, 411b5-9; II 4, 415b28-a9. <<

[20] Esta ambigüedad en el plano de la teoría (¿quién es el sujeto que realiza las actividades vitales y en el cual reside la vida?) se corresponde con una ambigüedad paralela en el plano del uso de la lengua por parte de Aristóteles (sujeto gramatical de los verbos que expresan actividades vitales). En el tratado *Acerca del alma* podemos distinguir tres tipos de textos: a) Hay algunos en que el sujeto de los verbos que expresan operaciones vitales es un nombre común como «las plantas», «los animales», etc. («las plantas crecen», etc. Cf., por ejemplo: II *2*, 413a25-25; II 2, 413b16-17; II 8, 420b31-32). Estas expresiones corresponderían en el plano de la teoría a la afirmación de que no es el cuerpo ni el alma quien vive, sino la entidad compuesta de ambos, b) Hay otros textos en que el sujeto de los verbos que expresan operaciones vitales es un pronombre personal («vivimos», «pensamos», etc. Generalmente se trata en este caso de actividades cognoscitivas. Cf.: II 2, 414a4-13; III 1, 424b13 y sigs., etc.). c) Hay otros muchos, en fin, en los cuales el sujeto de tales verbos es el alma («el alma alimenta, intelige, delibera, afirma, niega, desea, huye o persigue», etc. Cf., entre muchos otros: II 8, 420b27-29; II 4, 416b20-23; III 7, 431al4-17). Este tipo de expresión correspondería, a su vez, en el plano de la teoría a la doctrina de que es el alma quien ejecuta las operaciones vitales y en quien reside la vida. <<

[21] W. JAEGER, *Aristóteles* = *Aristóteles* [trad. J. GAOS], México, 1957. Sobre la teoría de W. Jaeger acerca de la evolución del pensamiento aristotélico puede verse una discusión de carácter general en la Introducción a Aristóteles que incluimos en este mismo volumen. <<

[22] Su autenticidad ha sido, sin embargo, negada por J. ZÜRCHER, *Aristóteles' Werk und Geist*, Paderborn, 1952.

<<

[23] A esta conclusión llega igualmente F. NUYENS en su obra *L'évolution de la psychologie d'Aristote*, Lovaina, 1948.

<<

[24] A. TORSTRIK, *Aristotelis De Anima*, Berlín, 1862, 8 sigs. (Torstrik llega en realidad mucho más lejos afirmando que ambas versiones proceden del mismo Aristóteles, quien produciría dos versiones distintas de la totalidad de la obra.)

<<

[25] M. De corte, «Études sur les manuscrits du traité de l’âme d’Aristote», *Rev. de philologie* 59 (1933), 141-60, 261-81, 355-65.

<<

[26]W. Ross, *Aristotelis De anima*, Oxford, 1956, 6.
<<

[27]A. JANNONE, E. BARBOTIN, *Aristote. De Vâme,* Paris, 1966. (Sobre el manuscrito H.ª, véanse las páginas XXXIl-XXXVIIl)

<<

Notas

[1] Es decir, existen afecciones que no son exclusivas del alma, sino que pertenecen al animal como tal, al compuesto de cuerpo y alma. Véase *infra*, 403a 3 sigs. <<

[2] Todo este párrafo es discutido ya desde la antigüedad y no ha recibido una interpretación unánime. Su sentido adecuado nos parece el siguiente: las formas o afecciones que son inseparables de la materia no pueden estudiarse prescindiendo de ésta; tal es el caso del alma, forma y actualización de un tipo determinado de materia por más que otros filósofos —a los que repetidamente critica Aristóteles; véase *Metaf.* VII 11, 1036b 22 sigs., y también *infra*, I 3, 407b 12-27— la hayan pretendido estudiar sin ocuparse del cuerpo correspondiente. Es, pues, el físico quien estudia las formas o afecciones inseparables de un tipo determinado de materia y lo hace atendiendo a aquéllas y a ésta. El matemático, por su parte, estudia aquellas formas que si bien no son separables de toda materia, pueden ser separadas por abstracción de cualquier materia particular. Al filósofo primero o metafísico corresponde, en fin, el estudio de aquellas formas que existen actualmente separadas de todo tipo de materia.

Este texto ha de entenderse, pues, a la luz de la conocida doctrina que se expone en la *Metaf.* VI 1, 1025b 34 sigs.

<<

[3] El caso de las afecciones del alma es otro que el de la línea o la superficie: éstas pueden estudiarse prescindiendo del tipo de materia en que se dan; aquéllas, no. Véase la nota anterior. <<

[4] En la *Ilíada* que conocemos no existe texto alguno al que se acomode esta cita de Aristóteles. En XXIII 698 se lee: *kad d'allo-phronéonta metà sphísin heîsan ágontes*. Los comentaristas de Aristóteles suelen referirse a este verso si bien, como es sabido, el pasaje a que pertenece no corresponde a la muerte de Héctor. En el pasaje pertinente (XXII 337), por el contrario, se describe como *oligodranéon* a Héctor herido por Aquiles. Por lo demás, en la *Metaf*. IV 5, 1009b 28, se hace referencia también a la doctrina de Demócrito y al uso que éste hace de las palabras homéricas en cuestión. <<

[5] Véase DIELS, H.-KRANZ, F., *Die Fragmente der Vorsokrati-ker,* Emp. B 109 (I, 351, 20). <<

[6] Véase el *Timeo*, 34 c sigs. <<

[7] No es segura —por carencia de datos suficientes— la identificación de este tratado al que también se alude en la *Física* IV 2, 209b 14-15. En cualquier caso, es obvio que tanto su procedencia como su contenido son platónicos. <<

[8] Se refiere a Anaxágoras como fácilmente puede comprobarse más adelante, ya al final del capítulo, en 405b 20. <<

[9] Aristóteles alude, sin duda, a la doctrina del motor inmóvil expuesta en la *Física* VIII 5, 256a 3 sigs. <<

[10] Cuanto aquí se dice acerca del movimiento natural y violento está relacionado —como fácilmente se desprende del contexto— con la teoría aristotélica del lugar natural. El movimiento violento se produce cuando el objeto se mueve en sentido contrario a su lugar natural alejándose, por tanto, de éste. Que la existencia del movimiento violento (i. e. antinatural) supone la existencia de un movimiento natural es obvio, y Aristóteles lo explica en otros lugares (véanse la *Física* IV 8, 215 a 1, y el tratado *Acerca del cielo* III 2, 300a 21 sigs.). Que, a la inversa, la existencia del movimiento natural (existencia, por lo demás, incuestionable dentro de las coordenadas de la física aristotélica) implique la posibilidad de movimientos violentos, antinaturales, ha de entenderse dentro del contexto con la exclusión de los cuerpos celestes, inmunes a cualquier movimiento violento. <<

[11] Tampoco en el caso de la sensación es movida el alma por sí: la sensación (véase el tratado *Acerca del sueño y la vigilia I* 454a 7 sigs.) no afecta exclusivamente ni al alma ni al cuerpo, sino al conjunto de ambos. <<

[12] Aristóteles —sin entrar en los complicados detalles de la psicología platónica expuesta en el *Timeo*— subraya cuatro afirmaciones esenciales a ésta: a) el cuerpo se mueve en virtud de los movimientos del alma, b) ésta está compuesta a partir de elementos, c) su composición está en consonancia con los números armónicos y d) el resultado de toda la acción del Demiurgo al respecto es la coincidencia de las traslaciones del firmamento con los movimientos del alma. Es de notar cómo Aristóteles interpreta literalmente lo expuesto por Platón en el *Timeo* haciendo caso omiso de la duplicidad de niveles explicativos que supone la distinción platónica entre *lógos* y *mythos.* La refutación que Aristóteles ofrece a continuación desarrolla los siguientes puntos:

a) El alma —que en la teoría platónica a que se alude ha de identificarse por fuerza con el intelecto al quedar excluidas de ella las funciones propias de la vida vegetativa y sensitiva— no puede ser entendida como magnitud ya que ésta presenta una unidad continua mientras que el alma —por identificarse con los inteligibles— presenta una unidad discreta, «como el número» (407a 2-10).

b) La magnitud implicada en el movimiento circular —en que consiste la actividad del alma, del intelecto— es incompatible con la intelección. En efecto: el alma inteligiría bien con toda la circunferencia bien con parte de ella, sea esta parte un punto o un fragmento de la misma dotado a su vez de magnitud. Ahora bien, los puntos son infinitos y, por tanto, sería imposible recorrerlos; si, por el contrario, intelige con una parte de la circunferencia dotada de magnitud (un arco de la misma) entonces el alma inteligirá lo mismo múltiples, en realidad, infinitas veces (407a 11 sigs.).

c) Al consistir en un movimiento circular, la intelección ha de ser eterna, es decir, sin principio ni fin, ya que así es tal movimiento. Y, sin embargo, ningún tipo de pensamiento es indefinido: el pensamiento práctico termina en la acción; en cuanto al pensamiento teórico, sus límites están en los enunciados trátese de definiciones o de demostraciones —estas últimas, en efecto, comienzan en el antecedente y terminan en la conclusión—. Suponiendo que hubiera que interpretar la intelección como un movimiento, lo correcto sería compararla al movimiento rectilíneo y no precisamente al circular (407a 23-31).

d) Pero es que la intelección más que un movimiento parece consistir en un

estado de reposo. Y si esto es así, el movimiento que se atribuye al alma sería violento, antinatural: lo que atentaría contra la felicidad propia del alma «divina» del universo. Contra ella atenta igualmente el suponerla indisolublemente vinculada a un cuerpo (407a 33 b 5).

e) En la doctrina platónica, en fin, no se explica el por qué de este movimiento circular (407b 5 sigs.).

<<

[13] Tanto el sentido de la frase como aquello a que con ella se hace referencia constituyen dos puntos cuya ambigüedad ha sido tradicionalmente puesta de relieve. En cuanto a lo primero, a la ambigüedad, contribuye la doble lectura que se nos ha transmitido: a) *toîs en koinôi legoménois lógois y* b) *toîs en koinôi ginoménois lógois* (como variante de esta última Ross ha propuesto *gegeneménois*). Lo que podría traducirse: «en tratados denominados discursos en común» o bien «en tratados en forma de diálogos» o bien «en discursos (o discusiones) habidos en público», etc. En cuanto a aquello a que se hace referencia, Simplicio supone que se trata ya del *Fedón* ya del *Eudemo* aristotélico. Otros hay para quienes se alude aquí a los escritos exotéricos. Otros, en fin, opinan que Aristóteles se refiere a discusiones que habrían tenido lugar entre gente culta y aficionada a estos temas. <<

[14] Véase, *supra*, 3, 406a 30 sigs. y b 5-8. <<

[15] A nuestro juicio, este texto ha de entenderse en conexión con la doctrina propuesta al respecto en el libro *Acerca de la generación de los animales* II 3, 736b 25-9. Allí se afirma —como única hipótesis aceptable respecto de la aparición del intelecto en el hombre— que «solamente el intelecto adviene desde fuera y sólo él es divino». <<

[16] Véase, *supra*, 4, 408b 33 sigs. <<

[17] Véase, *supra*, 1, 402b 25-403a 2. <<

[18] EMPÉDOCLES, Fr. B 96 (I 346, 5), DIELS-KRANZ. <<

[19] ORFEO, Fr. B 11 (I 10, 6), DIELS-KRANZ. <<

[20] Tres líneas arriba (411a11) ha cuestionado Aristóteles la afirmación de ciertos autores según la cual el alma que hay en los elementos —suponiendo que la hubiera, claro está— sería más perfecta que la existente en los cuerpos mixtos. Ahora se pone ele-manifiesto la incoherencia de tal afirmación por medio del siguiente razonamiento: los autores en cuestión afirman que los elementos son seres animados basándose en que son los causantes de la vida en los seres animados terrestres y, por tanto, habrán de tener vida ellos mismos. Tienen, pues, alma los elementos. Por otra parte, el aire portador de vida que el viviente terrestre absorbe al respirar es específicamente idéntico al aire circundante: en realidad es una parte del mismo. Y si el aire es el mismo, ¿qué sentido tiene afirmar que el alma presente en él es distinta según se trate de la porción de aire que se absorbe al respirar o de la porción que queda sin absorber? <<

[21] Aristóteles introduce aquí ya la doctrina que más adelante desarrollará (véase, *infra*, II 3, 414a 29 sigs.) según la cual las distintas almas se subordinan de modo que cada clase de alma supone la inferior pero no al revés. <<

[22] Para una exposición y análisis crítico de la concepción del alma contenida en este capítulo y siguientes puede leerse el estudio introductorio que ofrecemos en esta edición. <<

[23] Esta oposición sistemática entre lo que es más claro y cognoscible en sí mismo *(haplôs, phýsei)* siendo menos asequible para nosotros (*pròs hemâs*) y lo que es más asequible a pesar de poseer en sí mismo una inteligibilidad menor aparece abundantemente a lo largo de toda la obra de Aristóteles aunque su aplicación y concreción varíe de unos contextos a otros. En este caso se trata, sin duda, de la oposición entre lo que puede percibirse sensorialmente —casos singulares, hechos— y lo que se capta intelectualmente: conceptos y definiciones, causas.

Puede consultarse al respecto: *Tópicos* VI 4, 141b 5 sigs.; *Analíticos Posteriores* I 2, 71b 34; *Ética a Nicómaco* I 2, 1095 b2; *Metafísica* VII 4, 1029b 4 sigs., etc.

<<

[24] Se alude seguramente a Platón y a su tripartición del alma con la consiguiente localización de las tres partes en el vientre, el pecho y el cerebro respectivamente. Véase la *República* IV, 438d sigs.; IX 580d sigs.; VIII 548c y 550b. También *Timeo* 69c sigs. <<

[25] Aristóteles remite al lector al capítulo duodécimo del libro tercero. En cuanto a la frase inmediatamente anterior al paréntesis *(toûto dè poieî diaphoràn tôn zôion)* cabe entenderla de dos maneras:

a) Como la hemos entendido: «esto es lo que marca la diferencia entre los animales». La palabra «esto» hace referencia al hecho previamente consignado de cómo las distintas facultades están distribuidas desigualmente entre los animales.

b) «Esto es lo que marca la diferencia entre los animales y los simples vivientes.» En tal caso se aludiría al tacto, mencionado inmediatamente antes como facultad sensitiva ínfima.

<<

[26] Se refiere a los pitagóricos repitiendo la crítica ya lanzada contra su teoría de la trasmigración en el libro anterior, 3, 407a 13-27. <<

[27] Véase *supra*, 413b 32-414a. <<

[28] En lo que a la terminología se refiere, el ámbito de la vida afectiva aparece fijado con notable estabilidad a lo largo de la obra de Aristóteles. El fenómeno general de atracción y repulsión («búsqueda» y «huida» de los objetos, dice a menudo Aristóteles) recibe el nombre de *órexis,* palabra que traducimos siempre por «deseo», así como *tò orektikón* por «facultad desiderativa». Sus especies son tres: *thymós* —palabra que traducimos como «impulsos» a que en el campo del adjetivo corresponderá en nuestra traducción la palabra «pulsional»—, *epithy-mía,* que traducimos como «apetito», y *boúlesis.* En cuanto a este último término, lo traducimos como «voluntad» y «volición» según que el contexto haga referencia a la facultad o al acto de la misma. <<

[29] Véase, *infra*, II 10. <<

[30] Véase, *infra*, III 11, 433b 31 434a 7. <<

[31] Aristóteles se refiere a las *species infimae* que ya no pueden subdividirse en ulteriores especies. No es necesario señalar que la palabra «especie» *(eîdos)* no está utilizada en sentido estricto ni en este pasaje ni en otros análogos (véase *supra*, 413b 20, donde se habla de diferencias también en sentido amplio): no se puede hablar, en rigor, ni de «especies» ni de «diferencias» en relación con el alma ya que ésta no constituye un género. <<

[32] Véase, *infra*, III 12-13. <<

[33] Se entiende, viven exclusivamente con la imaginación porque carecen de un conocimiento superior y no porque carezcan de las facultades inferiores a la misma, hipótesis totalmente ajena a la doctrina aristotélica del escalonamiento de las facultades. <<

[34] Véase, *infra*, III 4-8. <<

[35] La prioridad del acto sobre la potencia constituye un principio fundamental de todo el pensamiento aristotélico. Puede verse —como texto esencial— el capítulo octavo del libro noveno de la *Metafísica*. <<

[36] En cuanto a los animales incompletos e imperfectos puede consultarse: *Acerca de la generación de los animales* I 20, 728b 10; III 1, 749a l8; IV 1, 766a 26. También, *Historia de los animales* II 1, 500a 12, etc.

Por lo que se refiere a esta forma de interpretar la reproducción en las especies vivientes —interpretación ya presente en Platón; véase el *Banquete*, 206 e-208 d— es doctrina nuclear dentro del pensamiento aristotélico: es la afirmación de la supremacía de la especie sobre los individuos en los cuales se realiza y a través de los cuales permanece y se prolonga. Véase, al respecto, *Acerca de la generación y la corrupción* II 10, 336b 25 sigs., y *Acerca de la generación de los animales* II 1, 731b 23-732a 1.

<<

[37] La concepción teleológica de la Naturaleza es fundamental en la ciencia y filosofía aristotélicas. Sobre esto puede verse el estudio introductorio en que remitimos a pasajes relevantes de la obra aristotélica. <<

[38] Véase, por ejemplo, *Acerca de la marcha de los animales* 4, 705a 29 sigs.; también. *Historia de los animales* II 1, 500b 28-30. <<

[39] No puede determinarse con exactitud a qué tratado o tratados se refiere Aristóteles. Hay quienes piensan que aquí se alude al tratado *Acerca de la generación de los animales* (a favor de esta interpretación cabe aducir un pasaje de la obra *Acerca de las partes de los animales* III 5, 668a 7, en que se remite a aquel tratado en relación con el tema de la nutrición). Según otros, se trataría de un tratado especial —perdido— dedicado al tema de la alimentación. <<

[40] Tal vez Aristóteles aluda a algún escrito dedicado específicamente al tema y que no ha llegado a nosotros. Con todo, tradicionalmente se han entendido estas palabras como una referencia al tratado *Acerca de la generación y la corrupción I* 7, 323a 1 sigs. <<

[41] Esta duplicidad de significaciones —potencia sensitiva y sensación actual— corresponde a nuestros términos «sentido» y «sensación». Téngase en cuenta que la palabra *aisthesis* cubre en griego ambos significados. <<

[42] Véase, *Física*, III 2, 201b 31. <<

[43] Véase, *supra*, II 4, 416a 29 sigs. <<

[44] Es decir, no basta con distinguir entre potencia y acto, sino que hay que distinguir aún —como Aristóteles hace a continuación— distintos niveles de potencia según su mayor o menor proximidad al acto. <<

[45] *Infra*, III, 4. <<

[46] *Supra*, 417a 12-20. <<

[47] La teoría aristotélica de la visión tal como aparece aquí expuesta —y que debe ser completada con ulteriores precisiones de detalle contenidas en el pequeño tratado *Acerca del sentido y lo sensible*— puede resumirse así: La visión —como el resto de las sensaciones— se realiza a través de un medio que en este caso es lo transparente o diáfano (de ahí la crítica a Demócrito en 419a15-21). La transparencia en cuanto posibilidad o potencia pertenece a diversos cuerpos, por ejemplo, el aire y el agua. La actualización o acto de la transparencia es, a su vez, la luz; ésta es, por tanto, un estado de lo transparente como tal (418b9) y no un movimiento: su aparición es instantánea y de ahí la crítica a Empédocles (418b 20-26). El color, en fin, actúa sobre lo transparente en acto (419a l0) que, a su vez, actúa sobre el órgano correspondiente. <<

[48] Se refiere a los objetos fosforescentes. Véase, *infra*, 419a2 siguientes. <<

[49] *Infra*, II 10 y 11. <<

[50] *Infra*, II 9, 421b13 422a6. <<

[51] Tres son, pues, los factores que se requieren para que se produzca el choque sonoro: un cuerpo que choque con otro (algo contra algo) y un espacio (en algo) a través del cual se desplace el primero hasta encontrarse con el segundo. <<

[52] Sobre el aire encerrado en el oído puede verse el c. 10 de la parte II del tratado *Acerca de las partes de los animales y* el c. 2 de la parte V de la obra *Acerca de la generación de los animales.* Obsérvese la contradicción literal que se encierra en las líneas siguientes: en 420a9 se dice que «el aire que hay en los oídos está encerrado a fin de que permanezca inmóvil» mientras que en 420a16 se dice que «el aire encerrado en los oídos está continuamente animado de un movimiento peculiar». No es fácil conciliar ambas afirmaciones a no ser que la primera se interprete restrictivamente como exclusión únicamente de los movimientos propios del aire exterior. <<

[53] Lo afirmado aquí en relación con la agudeza y gravedad de los sonidos posiblemente constituye una rectificación de la doctrina contenida al respecto en el *Timeo*, 67 b: Aristóteles no identifica la gravedad y la agudeza del sonido respectivamente con la lentitud y rapidez del movimiento; en sentido estricto, aquéllas son consecuencia de éstas. La diferencia queda perfectamente ilustrada con el ejemplo aducido del tacto. Véase, también, *Acerca de la generación de los animales* V 7, 787a11. <<

[54] Véase *Acerca de la respiración*, 478a28; también *Acerca de las partes de los animales I* 1, 642a31b4. <<

[55] Véase *Acerca de la respiración* 474b25, y *Acerca de las partes de los animales* III, 6, 669a2-5, en que Aristóteles remite a la obra anterior. <<

[56] La cuestión es clara: tanto los animales que respiran como los acuáticos perciben los olores si bien los perciben evidentemente de modo distinto. Si para identificar un sentido atendemos al modo en que se realiza la sensación, habrá que admitir que el sentido en cuestión de los peces es distinto del de los animales que respiran; si atendemos al objeto, habrá que afirmar que se trata del mismo sentido. Aristóteles, fiel a su doctrina de que los sentidos se especifican por sus objetos, se decide por el último miembro de la alternativa. <<

[57] La existencia o no de un medio transmisor entre el objeto sensible y el órgano sensorial divide a los sentidos en dos grupos: perciben a través de un medio la vista, el oído y el olfato; por contacto inmediato, el tacto y el gusto. De ahí que este último se considere como especie del anterior. Véase, por ejemplo, *Acerca de las partes de los animales* II 10, 656b37, y II 17, 660al7. También, *infra*, III 12, 434bl8. <<

[58] Véase la *Metafísica* V 22, 1022b32, donde se sistematiza esta duplicidad de significaciones y usos de los términos negativos. En cuanto al ejemplo de la golondrina, *Historia de los animales* I 1, 487b24, donde se dice cómo a este volátil se le llama *ápodos* no por carecer de pies, sino por ser *kakópodos*. <<

[59] En este capítulo se discute y precisa la afirmación según la cual el tacto (y con él el gusto) se distingue del resto de los sentidos en que actúa por contacto, es decir, sin el concurso de medio trasmisor alguno entre el objeto y el órgano (véase, *supra*, 422a8-10 y n. 57). El tacto está también mediatizado: en primer lugar, por la carne —que no constituye el órgano sensorial, sino un medio naturalmente incorporado al organismo— y, en segundo lugar, la fina película de aire o agua interpuesta entre dos cuerpos tangentes entre sí. Con todo, se continúa manteniendo una cierta inmediatez para el tacto y, con ella, la distinción establecida entre él y el resto de los sentidos. Véase, infra, 423b12-17. <<

[60] *Acerca de la generación y la corrupción* II 2-3. <<

[61] Se trata, sin duda, de la más extraña demostración que cabe encontrar en la obra de Aristóteles. Acerca de este pasaje escribe TORSTRIK *(De Anima*, Berlín, 1862, *ad loc.):* «Videtur post Aristotelem nemo hanc demostrationem intelexisse; videantur Simplicius, Philoponus, Sophonias, Alexander… Averroes, Julius Pacius, denique Trendelenburgius. Nec ego intelexi.» Sólo nos queda añadirnos humildemente a la lista. <<

[62] El contexto elimina toda posible ambigüedad acerca del significado de la expresión «por accidente» que en este caso, al aplicarse a los sensibles comunes, no tiene el significado preciso que le corresponde cuando se refiere a los sensibles «por accidente». Véase, *supra*, II 6, 418a7-23. <<

[63] Puesto que cada sentido percibe una sola cualidad sensible (color, sonido, etc.) en la percepción conjunta de un objeto por parte de varios sentidos se pone de manifiesto la pluralidad de estas cualidades sensibles y, por tanto, el número. <<

[64] El argumento es el siguiente: De existir un sentido especial cuyo objeto lo constituyeran los sensibles comunes (movimiento, número, etc.), la percepción de éstos vendría a ser «como cuando percibimos lo dulce con la vista» (425a22), es decir, gracias a la asociación producida por el hábito de percibir la dulzura y el color simultáneamente: percepción accidental, por tanto, para los cinco sentidos. Colocados en esta hipótesis de una percepción accidental de los sensibles comunes —hipótesis implicada en el supuesto de que su conocimiento fuera adquirido por medio de una facultad distinta— cabría aún otra posibilidad («De no ser así…», 425a24): «como ante el hijo de Cleón percibimos no que es el hijo de Cleón, sino que es algo blanco, si bien lo blanco, a su vez, es por accidente hijo de Cleón». En ambos casos se trataría, en definitiva, de una percepción accidental contra la que «está el hecho de que poseemos una sensación común y no por accidente de los sensibles comunes» (425a27). La cláusula «De no ser así…» podría interpretarse de dos maneras: a) Como negación del supuesto general (i. e., negación de la existencia de un sentido especial para los sensibles comunes), supuesto cuya reducción al absurdo se está llevando a cabo. Lo que vendría a significar: «suponiendo que no exista un sentido especial, los sensibles comunes se percibirían por accidente». Pero esto contradice lo que más abajo se afirma (425a28-30): «no hay, pues, un sentido especial ya que, de haberlo, no podríamos percibir los sensibles comunes a no ser como se ha dicho que percibimos al hijo de Cleón». Esta interpretación de la cláusula en cuestión llevaría a negar la autenticidad de estas dos líneas (negación propugnada, por ejemplo, por Trendelenburg, *ad loc.*, pág. 353). b) Como la interpretamos en la explicación arriba ofrecida. En tal caso vendría a significar: «Puestos en la hipótesis de una percepción accidental de los sensibles comunes, cabría otra posibilidad, etc.».

<<

[65] La razón es simple y está implicada en la teoría aristotélica de la sensación: puesto que la visión «en acto» se identifica con el color «en acto» (véase, infra, 425b25-26: «el acto de lo sensible y el del sentido son uno y el mismo»), ese hipotético segundo sentido que captaría el acto de ver habría de captar, por lo mismo, el color en acto. <<

[66] El léxico relativo a las distintas formas de conocimiento adolece en Aristóteles —y muy especialmente en esta obra— de enormes ambigüedades en cuanto a sus significados. Especialmente notable al respecto es el caso de las palabras *noûs* y *noeîn.* Así, por ejemplo, mientras que en 427b10 el verbo *noeîn* adquiere la significación genérica de un conocimiento que, de ser verdadero, engloba como especies a la *phrónesis,* la *epistêmé y* la *dóxa,* en 428a4 el sustantivo *noûs* aparece como una forma de conocimiento específica frente a *aísthesis, dóxa y epistéme y,* por tanto, sin englobar a estas dos últimas. Otra situación semejante: en 427b27 *phantasía* e *hypóthepsis* aparecen como especies de *noein* e igualmente en el c. 10 (433a10) la imaginación se considera como un tipo o especie de *nóesis;* frente a esta significación amplia del término, sin embargo, está la oposición entre *phantasía y noûs* tajantemente establecida en 428a15. Todo esto hace que la delimitación precisa del significado de estos términos deba buscarla el lector en cada contexto a través de las oposiciones que en cada caso adquieran relevancia. Por nuestra parte —y dada la importancia que la palabra *noüs* posee no sólo en la psicología, sino también en la Metafísica y Teología aristotélicas— traducimos siempre *noûs y noeîn* como «intelecto» e «inteligir» respectivamente. Como en el caso del texto original, el lector deberá precisar a través del contexto el alcance significativo de estas palabras quitando y poniendo aquellos rasgos que resulten adecuados.

Otro problema —digno también de tenerse en cuenta— es el juicio que en este capítulo vierte Aristóteles sobre los presocrá-ticos de que identificaban «pensamiento» y «conocimiento sensible». Nos parece que en este caso Aristóteles los enjuicia desde sus propias clasificaciones del conocimiento y desde el significado que para él adquieren palabras como *noûs.* Ahora bien, ni *noûs* significa en los presocráticos lo que en el siglo IV ni en estos autores existe aún la distinción entre conocimiento intelectual y conocimiento sensible.

<<

[67] EMPEDOCLES, Fr. B 106 (I 250, 21), DIELS-KRANZ. <<

[68] EMPEDOCLES, Fr. B 108 (I 351, 11-12), DIELS-KRANZ. <<

[69] *Odisea* XVIII 136. <<

[70] Este párrafo resulta aparentemente incoherente con el resto de la doctrina mantenida en el capítulo. De un lado, se afirma: «(la imaginación) ha de ser una de aquellas potencias por medio de las cuales discernimos y nos situamos ya en la verdad ya en el error. Y éstas son, por su parte, sentido, opinión, intelecto y ciencia». Por otro lado, sin embargo, los párrafos que vienen a continuación se dedican precisamente a demostrar lo contrario, que la imaginación no es ni sentido ni opinión ni intelecto ni ciencia. Para evitar esta aparente contradicción se han propuesto ciertas variaciones en el texto convirtiendo a la frase ya en interrogativa («¿será acaso la imaginación una de aquellas potencias…?»; véase, por ejemplo, la traducción inglesa de J. A. SMITH en *The Works of Aristotle translated into English*, Oxford, 1931, vol. III) ya en negativa («la imaginación no es ninguna de aquellas potencias…»; véase TRENDELEMBURG, *ad loc.*, pág. 375). No parecen, sin embargo, necesarias estas variaciones: el contexto general del capítulo es, por lo demás, suficientemente explícito como para deshacer toda ambigüedad; lo afirmado en esta frase resulta ser, de este modo, algo a refutar posteriormente. <<

[71] Aristóteles pretende refutar aquellas teorías —en definitiva, de su maestro Platón: véanse *Timeo* 52 a; *Sofista* 263 a-64 b, y *Fi-lebo* 38b-39c— que reducen la imaginación a la sensación y la opinión tomadas conjuntamente: «imaginar viene a ser, pues, opinar acerca del objeto sensible percibido no accidentalmente» (428b1). Una vez más, esta manera de interpretar la imaginación resulta difícilmente inteligible desde nuestra lengua. Para un griego, sin embargo, esta forma de definir lo que traducimos por «imaginación» debía resultar hasta cierto punto natural dado el contorno significativo de las palabras *phaínesthai y phanta-sía.* Estos términos poseen una doble connotación ya simultánea ya alternativamente: de una parte, «lo que aparece» y de ahí su fácil vinculación a la percepción sensible; de otra parte, «lo que parece» al sujeto, connotación ésta que lleva implícita una toma de posición, una opinión por parte del sujeto. Es precisamente desde esta duplicidad significativa desde donde Aristóteles refuta la definición en cuestión haciendo ver que es inservible para el caso límite en que la opinión —siendo verdadera— no coincida con la percepción sensible a que se refiere porque la imagen ofrecida en ésta no se ajuste a la realidad. <<

[72] ANAXÁGORAS, Fr. B 12 (II 37, 17 sigs.), DIELS-KRANZ. <<

[73] Se trata evidentemente de una referencia al platonismo. No obstante, la expresión aquí utilizada no se encuentra literalmente en Platón.

<<

[74] Véase, *supra*, II 5, 417a21-b 2. <<

[75] Este es uno de los argumentos tradicionalmente utilizados en Occidente por los defensores de la espiritualidad del entendimiento: el entendimiento capta esencias abstractas, i. e., separadas de la materia en que se realizan («el agua y la esencia del agua son distintas»); ahora bien, la naturaleza del entendimiento ha de ser proporcional a la de su objeto, luego el entendimiento está separado de la materia. De donde pretende concluirse su espiritualidad. Aristóteles, con todo, es más modesto en este caso al concluir: el intelecto o no es la facultad sensitiva o es ésta funcionando de otra manera. <<

[76] Véase, *supra*, 429a15-24. <<

[77] Véase, el libro XII de la *Metafísica*, especialmente en 7 1074b33 sigs. <<

[78] Véase *infra*, en el próximo capítulo de este libro. <<

[79] Las últimas palabras del capítulo —*kaì áneu toútou oudèn noeî*— las hemos dejado intencionadamente en la misma ambigüedad que presentan en el texto original: «y sin él nada intelige». Son, cuando menos, susceptibles de cuatro interpretaciones distintas (véase Ross, W. D., *Aristóteles,* trad. esp., Buenos Aires, 1957, págs. 219 sigs.) que, a su vez, influirán en la interpretación general del tema del intelecto en Aristóteles: a) «sin el intelecto pasivo el intelecto activo no conoce nada»; b) «sin el intelecto activo el intelecto pasivo no conoce nada»; c) «sin el intelecto activo ningún ser puede conocer»; d) «sin el intelecto pasivo ningún ser puede conocer». La oscuridad de la teoría aristotélica del intelecto es manifiesta y buena prueba de ello son las múltiples interpretaciones que recibió por parte de comentaristas e intérpretes. <<

[80] EMPÉDOCLES, Fr. B 57 (I 333, 9), DIELS-KRANZ. <<

[81] La doble acepción —en potencia y en acto— de la palabra «indivisible» corresponde, respectivamente, a aquello que no puede ser en ningún caso dividido y aquello que, siendo divisible, no está actualmente dividido. <<

[82] «El acto en que se intelige y el tiempo en que se intelige un continuo son, a su vez, divisibles accidentalmente.» Se trata de un párrafo difícil y discutido. Esta afirmación de que acto y tiempo de intelección son divisibles accidentalmente la interpretamos así: el adverbio «accidentalmente» no significa en esta ocasión que se dividan al dividirse el continuo inteligido (algo de que se habló ya más arriba) ya que cada una de las partes de tal continuo dividido resultan, a su vez, un continuo y, como tales, son inteligidas en un acto indivisible y en un tiempo indivisible. La divisibilidad «accidental» de estos últimos ha de considerarse, por tanto, desde el punto de vista de la intelección de un continuo actualmente uno («en la medida en que tales continuos permanecen indivisibles»). Esta interpretación implica evidentemente que el párrafo en cuestión no se refiere a la intelección de los indivisibles según la forma —de que se acaba de hablar—, sino a la de los indivisibles según la cantidad de que se venía hablando más arriba. La referencia a los indivisibles según la forma (430b14-15) ha de considerarse, por tanto, como un inciso. <<

[83] Véase, *supra*, II, 5, 417b2-16. <<

[84] Véase, la *Ética a Nicómaco* VI, 2, 1139a21. <<

[85] Véase, *supra*. III 2, 426b12-427a14. <<

[86] Es decir, las facultades constituyen una doble unidad: de número, porque en realidad son diversificaciones de una única sensibilidad asentada, en último término, en un único sensorio; de analogía, porque su relación mutua es análoga a la relación existente entre sus objetos. Los párrafos que vienen a continuación desarrollan esta idea: al igual que las distintas cualidades sensibles se identifican en un único objeto, también las facultades correspondientes convergen y se identifican en una única facultad. <<

[87] Tenemos: A (lo blanco) es a C (la facultad que percibe lo blanco) como B (lo negro) es a D (la facultad que percibe lo negro). <<

[88] No parece que esta cuestión haya sido tratada expresamente por Aristóteles. Cuando menos, no es posible identificar ningún pasaje de su obra que pueda responder a esta promesa formulada aquí por el autor. <<

[89] Véase *Acerca de las partes de los animales* IV 10, 487a6-21. <<

[90] Los comentaristas no se ponen de acuerdo sobre los conceptos a que Aristóteles se refiere aquí adjetivándolos como «primeros». Dado el carácter relacional de este término, para algunos se trataría de los contenidos primarios y fundamentales del pensamiento (ajenos, por tanto, a la abstracción a partir de la experiencia sensible) mientras que para otros se alude más bien a los conceptos menos abstractos y, por consiguiente, más próximos a las imágenes sensibles. <<

[91] Alusión a la psicología platónica. Respecto de la primera clasificación, véase *República* IV 435-41. Respecto de la segunda, platónica también, puede verse la *Ética a Nicómaco*, I 13, 1102a26 sigs., pasaje en que Aristóteles se sirve de ella dando a entender que es de dominio común y, eso sí, sin comprometerse en absoluto con su valor. <<

[92] Véanse los tratados correspondientes *Acerca de la respiración y Acerca del sueño.* <<

[93] Respecto de la terminología referente al campo del deseo, apetito, etc., véase la nota n. 28 del capítulo 3 del libro II. <<

[94] Véase al final del capítulo anterior, 433b29. <<

[95] Véase *supra*. *c*. 3, 428a18-b10). <<

[96] 434b2-8: es un párrafo de interpretación dudosa ante el que no existe unanimidad entre los distintos traductores e intérpretes. Ni siquiera los manuscritos coinciden en un punto importante: mientras algunos presentan la lectura (1. *5):dià tí gàr héxei,* en otros esta frase aparece como negativa: *dià tí gàr ouk héxei* (lectura ésta adoptada por nosotros). La interpretación que ofrecemos —tal como puede apreciarse a través de la traducción presentada— es la siguiente: el contexto en que el párrafo se encuentra situado es el de un conjunto de argumentaciones de carácter teleológico encaminadas a demostrar en general que un viviente no estacionario ha de estar dotado de conocimiento sensible (434a30-b2).

Aristóteles lo ha demostrado haciendo ver la finalidad a que este conocimiento sensible sirve en el caso de los vivientes no estacionarios. El párrafo que nos ocupa presenta una doble variación respecto del anterior: a) la demostración en este caso es indirecta, por reducción al absurdo; se trata de hacer ver —además y sobre lo anteriormente establecido— que no es posible asignar finalidad alguna a la carencia de conocimiento sensible por parte del viviente no estacionario; b) la argumentación se refiere no ya al viviente estacionario carente de intelecto (i. e., el animal irracional) que indudablemente moriría si careciera de sensación, sino al viviente no estacionario dotado de intelecto: ¿podría darse un viviente no estacionario dotado de intelecto y carente de sensibilidad? La cuestión es, a buen seguro, dialéctica y prueba de ello es el carácter parentético de las palabras *allá men oudé agénneton,* «no así si es inengendrado»; palabras éstas introducidas seguramente por una mano deseosa de compaginar la doctrina aristotélica de los cuerpos celestes con lo aquí afirmado, a saber, que no existe ningún viviente capaz de desplazarse que posea intelecto y no sensación: y es que esta afirmación es irrelevante y ociosa si se refiere a los vivientes terrestres mientras que resulta contraria al pensamiento de Aristóteles si se refiere a todo viviente, incluidos los cuerpos celestes.

<<

[97] Véase en el cap. anterior, 434b10-24. <<

[98] Véase en el cap. anterior, 434b24. <<